LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

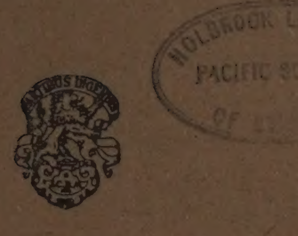
Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VIII. 1919. Heft 1.

Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung über „Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart".



HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF ...

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919.
Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—. Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

Inhalt des ersten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Soeben erschienen:

Dr. Paul Feldkeller:

Vaterland

Eine philosophische Stellungnahme

geheftet M. 1.80 .·. gebunden M. 3.30

Dr. Paul Feldkeller:

Der Patriotismus

Eine kulturphilosophische Monographie

I. Teil: **Der Patriotismus als Naturtatsache**

geheftet M. 4.50 .·. gebunden M. 6.20.

Felsen-Verlag .·. Buchenbach-Baden

Ueber grammatische und psychologische Sprachformen.

Von

Karl Vossler.

Das Wort des Wilhelm von Humboldt, daß die Sprache kein ἔργον sondern eine ἐνέργεια sei, wird von Sprachforschern gerne im Munde geführt. Etwas anderes ist es, Ernst damit zu machen und die Sprache auch wirklich als eine lebendige Kraft zu betrachten und zu verstehen, nicht als etwas Fertiges, noch als einen Gegenstand, an dem sich Wandlungen wie ein Schicksal vollziehen.

Daß diese Kraft ihre Richtungen und Grenzen hat und daß sie ihrem Wesen nach etwas Seelisches ist, versteht sich ohne weiteres.

Jeder Sprechende hat ein seelisches Streben, d. h. er »meint« etwas; und jeder Hörende oder Lesende, der erkennt, was jener meint, hat dessen Sprache verstanden. Worte, die nichts meinen, sind Geräusch. Im Meinen liegt der seelische Wert der Sprache.

Dieses Meinen braucht darum nichts Vernünftiges noch verstandesmäßig Verständiges zu sein. Man kann sprachlich und seelisch den baren Unsinn meinen, z. B.

> Ich saß auf einem Birnenbaum,
> Wollt' gelbe Rüben graben,
> Da kam derselbe Bauersmann,
> Dem diese Zwiebeln waren.

Das Gemeinte ist hier ein Scherz, den jedes offene Kindergemüt erfaßt, indes der unspontane Verstandesmensch sich daran stößt. Ein gut Teil aller Mißverständnisse des seelisch Gemeinten entsteht durch Mangel an Spontanität und Hinnahme, durch ein eigenwilliges Suchen nach Gründen auf einem Gebiet wo doch nur seelische Triebe gelten. Man will erklären was doch nur zu deuten ist; und immer

53580
1919

wieder werden Worte anders erklärt, als sie gemeint waren. Nicht nur bei feindlicher Gesinnung, sogar beim besten Willen reden und verstehen die Menschen aneinander vorbei. Es gibt Bücher, die keineswegs dunkel, sondern klar, scharf und äußerst mitteilsam oder »suggestiv« geschrieben sind, und dennoch der Mißdeutung nicht entgehen. Ein berühmter Fall dieser Art ist Machiavellis Buch vom Fürsten, das man bald für eine bösartige Verherrlichung, bald für eine versteckte Verhöhnung der Tyrannis erklärt hat, während es weder das eine noch das andere ist. Was hier im großen geschah, kann an jedem noch so geringfügigen Gebilde menschlicher Rede sich wiederholen. Die seelische Besonderheit des kleinsten Sätzchens kann immer dadurch mißverstanden werden, daß wir es über einen fertigen und bekannten Leisten schlagen, anstatt von dem einzigartigen Antrieb, der es hervorbrachte, uns führen zu lassen. Wir greifen, wo eine *ἐνέργεια* waltet, nach einem *ἔργον*, von dem wir voraussetzen, daß es ihr entsprechen müsse.

Die gewöhnlichen und augenfälligen Mißgriffe dieser Art sind in der Sprachwissenschaft als Unstimmigkeiten zwischen psychologischer und grammatischer Gliederung bekannt. Denn, um die seelische Meinung eines sprachlichen Gebildes zu mißdeuten, gibt es kaum einen sichereren Weg als den der grammatischen Erklärung.

Wenn Uhland seinen Prolog zum »Herzog Ernst von Schwaben« beginnt: *Ein ernstes Spiel wird euch vorübergehn* ... so kommt der Grammatiker und zeigt, wie hier *ein ernstes Spiel* das Subjekt und *wird* ... *vorübergehn* das Prädikat ist. Denn nach seinem hergebrachten Grammatiker-Leisten fragt er: Wer oder was wird euch vorübergehn? — und antwortet: ein ernstes Spiel, welches demnach das Subjekt des Vorübergehens ist. So hat es aber Uhland nicht g e m e i n t. Uhland fragt und antwortet ja gar nicht, sondern kündigt uns an, daß das zu Erwartende, das an uns vorüberziehen wird, den Charakter eines ernsten Spieles trägt. *Wird euch vorübergehn* gilt in s e i n e r Meinung als Subjekt, wozu *ein ernstes Spiel* das psychologische Prädikat ist. Man kann sich davon am besten überzeugen, wenn man den Uhlandschen Vers in eine möglichst verstandesmäßige Sprachform, etwa in französische Prosa übersetzt: *Ce qui va se passer devant vous est une tragédie.*

Wenn es sich nun immer wie hier verhielte, wenn jedesmal das grammatische Subjekt psychologisches Prädikat wäre, und umgekehrt, so hätten wir leichtes Spiel. Aber manchmal stimmt doch wieder die grammatische Erklärung mit der seelischen Deutung überein, und andere Male wieder nicht. Das Verhältnis ist unberechenbar.

Eben darum wollen wir es zum Gegenstand dieser Untersuchung machen.

»Die grammatische Kategorie ist gewissermaßen eine Erstarrung der psychologischen. Sie bindet sich an eine feste Tradition. Die psychologische dagegen bleibt immer etwas Freies, lebendig Wirkendes, das sich nach individueller Auffassung mannigfach und wechselnd gestalten kann«, sagt Hermann Paul in seinen »Prinzipien der Sprachgeschichte«[1]). Paul hat auch gezeigt, wie die verschiedenartigsten seelischen Meinungen sich hinter einer und derselben grammatischen Struktur verbergen können. Lassen wir einige seiner Beispiele sprechen. Einfache Satzgebilde wie: *Ehestand Wehestand* sind wir gewöhnt so zu verstehen, daß das erste Nomen das Subjekt, das zweite das Prädikat darstellt, also: der Ehestand ist ein Wehestand. Genau so sehen andere aus, wie: *ein Mann ein Wort*, oder *bon capitaine bon soldat*, die aber etwas ganz Verschiedenes meinen. Ein Mann i s t nicht ein Wort, sondern soll, wenn er's verpfändet hat, dafür eintreten und sich eins mit ihm setzen. Der gute Hauptmann i s t nicht ein guter Soldat; vielmehr: wenn der Hauptmann gut ist, w i r d oder m u ß es auch der Soldat sein. Man hat in beiden Beispielen kein aussagendes (prädikatives) Verhältnis mehr, sondern im ersten ein wünschendes und im zweiten ein bedingendes.

Auf dieser seelischen Mehrdeutigkeit eines syntaktischen Gebildes beruhen neben vielen Mißverständnissen auch allerhand Witze und Spiele der Sprache. Wie es Wortwitze und Wortspiele gibt, so auch Spiele und Witze des Satzbaus. Dergleichen kann entstehen, wenn man etwa eine entschieden positive Meinung in verneinende oder zweifelnde oder fragende Satzformen schlüpfen läßt, wie: »Der Junge ist nicht dumm«, um einen Schlaumeier zu preisen, oder »Was haben Sie hier verloren?« um einen Zudringlichen abzuweisen.

Die rednerische Wirkung solcher Wendungen beruht offenbar darauf, daß unser Sprachgefühl die Uebereinstimmung der grammatischen Form mit der seelischen Meinung als das Gewöhnliche oder Regelmäßige erwartet und durch die Enttäuschung nun irgendwie angeregt wird. Wie könnte die Unstimmigkeit uns, je nach der besonderen Sachlage, komisch, ironisch, pathetisch anmuten oder sonstwie affizieren, wenn Uebereinstimmung nicht die Regel wäre?

Vielleicht kommt Uebereinstimmung aber gar nicht so häufig vor wie wir annehmen. Vielleicht wird sie nur von uns gefordert und selten oder nie verwirklicht. Ob sie die Regel im Sinne einer häufigen Tatsache ist, oder im Sinne einer naturgemäßen Norm, oder

[1]) 4. Aufl. Halle 1909, § 180.

gar in dem eines fernen Ideales, wollen wir vorerst nicht entscheiden. Die Frage läßt sich innerhalb der Verhältnisse des Satzbaus allein nur unvollkommen abhandeln; denn nicht nur hier, sondern überall: in der Lautlehre, in der Flexionslehre, in der Wort- und Bedeutungslehre, ja sogar in der Rhythmik, Metrik und Musiklehre stehen hinter den grammatischen bzw. formalen Kategorien die psychologischen. Wenn sie auf e i n e m Gebiet sich zu decken scheinen, so gehen sie auf einem andern gleich wieder auseinander. Lassen wir also die Frage nach dem Wesen oder Prinzip der Uebereinstimmung und suchen wir zunächst den Begriff der psychologischen Kategorien uns klar zu machen.

In bündiger Weise läßt eine psychologische Kategorie sich so wenig bestimmen, wie eine seelische Meinung sich vorschreiben läßt. Diese hat man, ob man will oder nicht, ob sie zulässig ist oder nicht. Der Sprechende ist von der Meinung, die er ausdrückt, besessen, und der Hörende kann erst nachdem er sie aufgefaßt, innerlich nachgeschrieben und verstanden hat, die psychologischen Kategorien, die zu jener Meinung gehören, abzuleiten hoffen. Und woraus leitet er sie ab? Zunächst wohl aus der Grammatik derjenigen Sprache, in der die Meinung vorgetragen wurde. Die p s y c h o l o g i s c h e n Subjekte, Prädikate, Geschlechter usw. sind abgeleitet von den *grammatischen*, und zwar nicht von solchen einer Allerwelts- und Einheitsgrammatik, sondern von denjenigen historisch-grammatischen Kategorien, in denen der Sprecher selbst sich bewegt. In dem man diese historische Gebundenheit des Verhältnisses der psychologischen zu den grammatischen Kategorien verkannte, hat man sich um allgemeingültige Regeln oder Kennzeichen zur Bestimmung der psychologischen Kategorien bemüht: Anstrengungen, die ebenso lehrreich wie vergeblich sind; so daß wir sie in Kürze vorzuführen und zu widerlegen nicht umhin können.

Georg von der Gabelentz, »Ideen zu einer vergleichenden Syntax«[1]) sagt: »Ich nenne das, woran, worüber ich den Angeredeten denken lassen will, das psychologische Subjekt, das was er darüber denken soll, das psychologische Prädikat . . . Die Stellung jener beiden psychologischen Hauptteile des Satzes ist nun meines Erachtens naturgemäß die, daß das Subjekt zuerst, das Prädikat zu zweit steht. Diese Anordnung bildet hinsichtlich der entsprechenden grammatischen Kategorien in allen mir bekannten Sprachen die Regel, für die psychologischen ist sie ein Gesetz, das, wie mir scheint, keine Ausnahme zuläßt«. Demnach müßte ein vorangestelltes gramma-

[1]) Zeitschr. für Völkerpsychologie IV (1869) S. 378 f.

tisches Prädikat in psychologischer Hinsicht immer das Subjekt sein. Hermann Paul hat gezeigt, daß es sich auch anders verhalten kann [1]). Z. B. sagt Paul, wenn auf die Bemerkung *Müller scheint ein verständiger Mann zu sein* geantwortet wird: *ein Esel ist er*, so kann dieser *Esel* doch dadurch, daß er vorangestellt wird, nicht zum psychologischen Subjekte werden, sondern bleibt in psychologischer so gut wie in grammatischer Hinsicht das Prädikat.

Leider hat Paul nun seinerseits versucht, einige allgemeine Regeln für das Verhältnis des psychologischen zum grammatischen Subjekte und Prädikate ausfindig zu machen. Er lehrt, daß man sich in letzter Hinsicht an die Tonstärke halten müsse, weil im isolierten Satz das psychologische Prädikat als das seelisch bedeutsamere, als das neu hinzutretende stets das stärker betonte Element sei. Aber gibt es denn überhaupt psychologisch isolierte Sätze? Erstreckt sich nicht unser sprachliches Leben von der Wiege ohne Unterbrechung bis zum Grabe? Ja, es fließt sogar über d i e s e Grenzen hinweg und flutet in das sprachliche Vor- und Nachleben unserer Mitwelt hinaus. Und ferner wird niemand uns beweisen können, daß in einem Satzgebilde, mag dieses nun isoliert sein d. h. aus einer Pause auftauchen oder in zusammenhängende Rede sich verflechten, daß das seelisch Bedeutsamere auch immer etwas Neues sein müsse, das zu etwas Bekanntem hinzutrete. Dies mag in verstandesmäßiger Rede die Regel sein, d. h. wenn wir streng methodisch und zielstrebig etwas ganz Bestimmtes an den Hörer oder Leser vermitteln wollen. Aber in der Sprache als Ausbruch innerer Leidenschaften, als Entladung und Lyrik pflegt es sich ganz anders zu verhalten [2]). So in den von Paul zitierten Goetheschen Versen:

> Weg ist alles was du liebtest,
> Weg, warum dû dich betrübtest,
> Weg dein Fleiß und deine Ruh.

Hier läßt Paul das *weg* als psychologisches Subjekt gelten, und gerade dieses *weg* trägt doch den Hochton, der nach Pauls Bestimmung dem psychologischen Prädikate zukäme. Irgend etwas ist

---

[1]) Prinzipien der Sprachgeschichte, § 88.

[2]) Gegen Pauls Regel hat übrigens schon Marty (Ueber die Scheidung von grammatischem, logischem und psychol. Subjekt im Archiv für system. Philos. III) geltend gemacht, daß nicht jedes Glied des Satzes, das einen neuen Strich zum Bilde des Ganzen liefert, ein Prädikat ist, ferner daß nicht nur Wörter, sondern auch Wortteile, Silben durch die Betonung hervorgehoben werden und schließlich, daß das Entscheidende immer der psychologische Zusammenhang ist.

hier nicht in Ordnung. Um dem psychologischen Sachverhalt der obigen Verse auf die Spur zu kommen, muß man sie in ihrem Zusammenhang belassen und sehen was Goethe denn eigentlich g e m e i n t hat.

> Herz mein Herz, was soll das geben?
> Was bedränget dich so sehr?
> Welch ein fremdes neues Leben!
> Ich erkenne dich nicht mehr.
> Weg ist alles, was du liebtest,
> Weg, warum du dich betrübtest,
> Weg dein Fleiß und deine Ruh —
> Ach, wie kamst du nur dazu!

Gewiß sagt Goethe seinem Herzen nichts Neues, wenn er ihm mitteilt, daß alles was es früher geliebt habe, nun weg sei, und somit kann *weg*, darin stimmen wir mit Paul überein, nicht als psychologisches Prädikat gefaßt werden. Aber ebensowenig kann *was du liebtest* usw. im seelischen Sinne des Dichters als Prädikat gewaltet haben. Denn auch dieses ist seinem Herzen nichts Neues noch Bedeutsames mehr. Die Deutung, daß vom *Weg sein*, also von der Leerheit des Herzens ausgesagt werde, daß sie früher *alles*, nämlich Liebe, Betrübnis, Fleiß und Ruhe gewesen sei, ist im Grunde ebenso widersinnig wie die andere. Was der grammatischen Form nach sich als eine Aussage darstellt, ist eben, der seelischen Meinung nach etwas ganz anderes: ein Ausbruch, in dem es schlechthin keine Subjekte noch Prädikate mehr gibt. Will man ihn sprachpsychologisch dennoch analysieren, so muß man zu den allerletzten und primitivsten Kategorien greifen, die zur Verfügung bleiben: Bedeutungselement und Formelement. Was Goethe als bedeutungsvoll empfindet und i n sich fühlt, ist ein völlig neuer Gemütszustand, ein ungeahntes fremdes, gewaltiges Leben, das er gar nicht anders zu fassen und zu bestimmen vermag als negativ, d. h. in der Form einer negierten Beziehung zu all dem, was er bisher als Leben empfand und betätigte. Greifbar für die psychologische Analyse des Ausdrucks bleibt nur die leidenschaftliche Vorstellung von etwas Neuem oder Fremdem noch, das unfaßlich ist und daher als ein Unbekanntes oder Un-Altes rein formal und negativ bestimmt wird. Die drei mit *weg* beginnenden Verse sind für den psychologischen Grammatiker lediglich das Formelement zu den vorhergehenden als dem Bedeutungselement. Das grammatisch so reich gegliederte Sprachgebilde schrumpft zu einem psychologischen Gerippe von Bedeutungs- und Formelement zusammen, und der aus der Seele quellende Ausbruch vertrocknet zu einem logischen Schema, das man darstellen könnte durch Urteile

wie: Heute = nicht Gestern; Neu = nicht Alt; Fremd = nicht Bekannt; Was? = nicht Das.

Auch alle weiteren von Paul erstellten Regeln sind hinfällig z. B. daß das Pronomen relativum regelmäßig psychologisches Subjekt und das Fragepronomen regelmäßig Prädikat oder ein Teil desselben sei (§ 198). Dies mag für das Pronomen der informativen Frage im allgemeinen zutreffen, z. B. *Wer hat diesen Krug zerbrochen?* denn hier kann man zerlegen: *der diesen Krug zerbrochen hat* (psychologisches Subjekt), *wer ist es?* (psychologisches Prädikat). Bei der bewegten und rednerischen Frage aber, die keine bestimmte Adresse hat und ihre Antwort in sich selbst birgt, wäre eine solche Zerlegung sinnlos.

Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?
Es ist der Vater mit seinem Kind.

Goethe fragt ja nicht deshalb weil er wissen will, wer der Reiter ist; er fragt eigentlich gar nicht, sondern von einem noch dunkeln Subjekte *wer*, das ein Vater mit seinem Kinde ist, erzählt er eine ahnungsvolle Geschichte. An Stelle des *wer?* könnte man, ohne die seelische Grundmeinung zu verfälschen, ein hinweisendes *der* setzen und das Fragezeichen wegnehmen. Dann wäre zwar die grammatische, aber nicht die psychologische Kategorie verstümmelt.

Kurz, es gibt keine festen Merkmale äußerer Art, um die psychologischen Kategorien zu ermitteln, und zwar deshalb nicht, weil es keine allgemeine Grammatik gibt, die überhalb der historischen Grammatiken Geltung hätte. Daher kann auch die Zahl der psychologischen Kategorien nicht beschränkt werden. Wir dürfen nicht nur psychologische Form- und Bedeutungselemente, psychologische Subjekte und Prädikate ansetzen; wir können mit demselben Rechte von einem psychologischen Numerus, Geschlecht, Kasus, Fürwort, Artikel, Superlativ, Elativ, Futurum usw. reden. Wie weit man das treiben will, hängt jeweils von der Grammatik der Sprache ab, mit der man es gerade zu tun hat.

Im klassischen Latein, das keinen grammatischen Artikel besitzt, von einem psychologischen Artikel zu reden, hätte wenig Sinn und könnte höchstens uneigentlich oder metaphorisch gemeint sein. Im Französischen dagegen kann eine derartige Kategorie uns nützlich werden und sprachliche Gebilde erklären, denen der reine Grammatiker ratlos gegenübersteht. So hat Leo Spitzer in den syntaktischen Konstruktionen *sa conversation ne sentait point son curé de village* und *cela sent son vieux temps* hinter dem Posses-

sivum *son* die psychologische Kategorie des bestimmten Artikels richtig gewittert und eine Deutung gegeben, die besser befriedigt als die von A. Tobler vorgeschlagenen rein grammatischen Erklärungen [1]).

Für das Italienische, das sich eines grammatischen Elativs erfreut (*buonissimo, asinissimo, vostrissimo, Rossinissimo* usw.), kann man unbedenklich und mit Nutzen auch eine psychologische Kategorie des Elativs ansetzen. Dieser psychologische Elativ ist z. B. wirksam in Benvenuto Cellinis Sprachgefühl, wenn er schreibt: *non mi pareva di meritare tanta gagliarda riprensione* oder: *io conosco che vostra Eccellenzia mi ha questa molta poca fede* statt *tanto* und *molto*. Die Grammatiker pflegen hier nichts anderes zu sehen als mechanische Angleichung des unflektierten an den flektierten Redeteil und nennen es Attraktion. Aber damit ist nur die allgemeine Mechanik des Vorgangs erfaßt. Daß für Cellini noch etwas Besonderes und zwar Seelisches in Betracht kommt, mag man daraus ersehen, daß ähnliche Fälle von Attraktion wie: *ein schöner dummer Kerl, ein ganzes miserables Roß* entweder gedankenlose Entgleisungen, also reine Attraktionen, sind, oder ironische Scherze mit der Meinung: ein »schöner«, nämlich ein dummer Kerl, ein »ganzes«, d. h. ein miserables Roß. Bei Cellini wären gedankenlose Attraktion und absichtliche Ironie schließlich auch denkbar, aber die sprachgeschichtliche und psychologische Bewandtnis ist bei diesem Italiener doch wohl eine andere. Er knüpft durch die Kongruenz zwischen *tanta* und *gagliarda*, *molta* und *poca* ein engeres Band als die streng schriftsprachliche Grammatik erlaubt und schafft (indem er sich die alte adjektivisch-adverbiale Doppelnatur von *molto* und *tanto* zu Nutzen macht) eine Art Elativ, den wir sehr wohl als eine psychologische Kategorie ansprechen dürfen. Denn diese erst eröffnet den Ausblick auf neue Möglichkeiten wie *una tanta-buona signora, una moltapoca fede*, Möglichkeiten, die ihre Helfer und Bundesgenossen haben in allgemein üblichen Typen wie *una gran buona, una buonissima signora, una gran poca, una pochissima fede;* daher zum Teile wenigstens in der Mundart und in der Umgangssprache diese Möglichkeiten verwirklicht wurden, während sie in der Schriftsprache sich nicht durchsetzen konnten. Da bei Cellini dieser Gebrauch nur gelegentlich auftritt, so bleibt es eine offene Frage, ob man ihn als Florentinismus oder als ein Psychologicum ansprechen will. Die letztere Deutung ist jedenfalls insofern berechtigt, als aus dem Zusammenhang der Rede des Cellini sich eine seelische

[1]) L. Spitzer, Aufsätze zur roman. Syntax und Stilistik, Halle 1918, S. 5 ff.

Meinung erschließen läßt, die eher zu einem Elativ als zu einem attributiv bzw. demonstrativ bestimmten Positiv gedrängt hat. Dies schließt natürlich nicht aus, daß derselbe Drang den Cellini in die mundartlichen Sprachformen getrieben hat. In der Mundart hat er die Quelle oder den grammatischen Ansatz, in seinem seelischen Drange hat er die Inspiration zum psychologischen Elativ gefunden. Psychologische Kategorien können ja nur dort entstehen wo grammatische Ansätze dazu schon vorhanden sind, Ansätze, die kraft des seelischen Impulses eines einzelnen Sprechers ausgenützt und fortgesetzt werden.

So weist uns die psychologische Kategorie einerseits zurück auf eine seelische Inspiration von zwar ursprünglicher und insofern allgemein menschlicher Art, die im gegebenen Falle aber doch nur im Individuum auftritt und wirkt; andererseits weisen diese Kategorien hinaus auf allgemeinere grammatische Möglichkeiten, die aber durch besondere sprachgeschichtliche Bedingungen irgendwie vorbereitet sein müssen. Der heuristische Wert der psychologischen Kategorien liegt sonach teils im Seelischen, teils im Grammatischen, und auch hier wieder teils im Besonderen und Individuellen, teils im Allgemeinen und Gesetzmäßigen. Sie leisten ihre Dienste, je nachdem man sie anwendet: bald in induktivem bald in spekulativem, bald in psychologischem bald in grammatischem Sinn.

Wendet man z. B. die Begriffe des psychologischen Subjektes und Prädikates auf grammatisch gut entwickelte, klare und regelmäßige Fälle der Rede an, so enthüllen sie ihre spekulative Fruchtbarkeit und werden geeignet, dem Sprachforscher zu zeigen, wie jedes beliebige grammatische Gebilde in jedes beliebige andere übergehen kann, wie z. B. jede Wortart zum Träger des Subjektes bzw. Prädikates werden kann. Wenn ich zu meinem Sohn sage: *Geh in mein Studierzimmer an den großen Tisch*; *darauf liegen zwei Bücher; die bring mir*, so ist das *darauf* des zweiten Satzes ein psychologisches Subjekt; denn meine Meinung besagt: das auf dem Tisch sind zwei Bücher; nicht über die Bücher, sondern über das auf dem Tisch mache ich meine Aussage. *liegen*, das keinerlei Bedeutungston hat, dient lediglich als Bindewort, etwa gleich *sind*. Zur Psychologie meiner Rede ist damit weder im besonderen noch im allgemeinen etwas Nennenswertes beigebracht. Der Erkenntniswert der Kategorie liegt hier eher auf der grammatischen und zwar allgemein- oder spekulativ-grammatischen Seite, nämlich in dem Ausblick auf die Möglichkeiten der Bildung eines Substantivums wie *das Darauf*, *das Auf-dem-Tisch, das Darunter, das Dabei, das Darüber, das Da-*

hinter und dgl., Möglickeiten, die durch Analoga wie: *das Hier, das Dort, das Hin-und-Her, das Jenseits* und *das Diesseits* gestützt werden.

Auf syntaktisch unregelmäßig gebaute oder undurchsichtige Form-Typen angewendet, kann die psychologische Kategorie uns eher auf induktivem als spekulativem Wege zu grammatischer Erkenntnis führen. Auch hiezu ein Beispiel. Leo Spitzer hat sich den Kopf zerbrochen über die syntaktische Konstruktion des italienischen Possessivpronomens in Fällen wie: *doveva essere una disperazione inumana, la sua* und: *e non è ora un sogno il mio?* Er findet die Erklärung in Bequemlichkeiten und mechanischen Uebertragungen [1]), womit er den psychologischen Sachverhalt zwar im groben und allgemeinen erfaßt hat. Das Besondere und Merkwürdige liegt jedoch in der Grammatik, nämlich in der keineswegs mechanischen und bequemen Möglichkeit, ein und dasselbe Wort doppelt zu konstruieren: als Prädikat und als Subjekt zugleich. *la sua* ist tatsächlich Prädikat und Subjekt zugleich, und zwar Subjekt in dem Sinn eines aus dem Zusammenhang bekannten und begreiflichen Seelenzustandes der Verzweiflung, von dem ausgesagt wird, daß er unmenschlich gewesen sein müsse; Prädikat aber in dem Sinne, daß dieser unmenschliche Zustand gerade i h n so ganz erfüllte und zum s e i n i g e n par excellence werden mußte. Es sind z w e i psychologisch verschiedene Aussagen in e i n e m grammatischen Gebilde versteckt. Ebenso in dem Satz: *e non è ora un sogno il mio?* Psychologisch zerfällt er in 1. »Ist das Jetzige bzw. Meinige nicht ein Traum«? wobei *ora* und *il mio* psychologische Subjekte sind und der Traum das Prädikat und 2. »Ist der Traum auch wirklich von m i r?« »Bin i c h's, der ihn geträumt hat?« wobei das *mio*, hinter dem ein *io* steckt, das psychologische Prädikat und der Traum das Subjekt ist. Der erste Fall liegt vor, wenn man auf *sogno* den ganzen Hochton der Bedeutung legt, der zweite, wenn man ihn auf *mio* schiebt. In Wirklichkeit verteilt er sich auf b e i d e Satzglieder, weil der Satz ein grammatischer Zwitter ist.

Solcher zweideutiger, ja drei- und vier- und mehrdeutiger Gebilde ist besonders diejenige Rede voll, die, ohne Rücksicht auf verständige Mitteilung, dem unmittelbaren Ausbruch der Gefühle dient. Das ist im kleinen vorzugsweise die Interjektion und im großen die Lyrik. Je geringer das Interesse der formalen Syntax an Ausrufen, Ausbrüchen und sprachlichen Urformen, desto lebendiger erwärmt sich dafür der Sprachpsychologe: sei es, daß er spekulierend dem

[1]) A. a. O. S. 1 ff.

Reichtum der Formen nachgeht, die sich daraus entwickeln können oder zu entwickeln im Begriff sind, sei's daß er in die besondere Bedeutung gerade dieses oder jenes Ausbruchs aus diesem oder jenem Zusammenhange heraus sich versenkt. Es sind ja gerade die primitiven Satzgebilde besonders vieldeutig. So das: *Io qui?!* »Ich hier?!«, das Silvio Pellico ausstößt, wie er am ersten Morgen nach seiner Verhaftung im Gefängnis erwacht. Nicht weniger als vier psychologische Konstruktionen lassen sich hinter diesen zwei Wörtchen herausfinden. Silvio kann nämlich zu seiner eigenen Orientierung aus dem Dunkel des Schlafes in die ungewohnte Wirklichkeit sich gefragt haben: »Wer ist der hier Gefangene?« Antwort: »Ich«. Dann wäre *io* das psychologische Prädikat. und *qui* das Subjekt. Die Frage kann auch anders gerichtet gewesen sein, nämlich: »Wo bin ich denn eigentlich?« Antwort: »Hier.« Dann wäre *qui* das psychologische Prädikat und *io* das Subjekt. Es ist aber auch denkbar, daß die Frage nur rednerisch und die Orientierung nur der Schein oder Mantel war, unter dem sich der Ausbruch des Entsetzens und der Verzweiflung verhüllte. Dann wäre *io qui* eine Frage ohne Antwort, eine Art Interjektion, die sich psychologisch überhaupt nicht mehr zergliedern läßt in Subjekt und Prädikat, sondern nur noch in Formelement und Bedeutungselement. Liegt der Nachdruck der Bedeutung auf dem *io*, so bleibt *qui*, das die Beziehung des *io* zur Wirklichkeit ausdrückt, als Formelement; aber das Umgekehrte ist ebensogut denkbar. Ja, ich glaube, daß man nicht einmal eine fünfte Möglichkeit ausschließen darf: nämlich daß *io qui* in der Seele des Verzweifelnden eine einzige Einheit, e i n Wortganzes bilden und als e i n e Interjektion aufzufassen sind, wie *ai! ahimè !oh!*, deren einheitlicher Lautkörper das Form- und das Bedeutungselement gleichmäßig trägt. Wahrscheinlich trifft sogar erst diese fünfte Deutung den Kern der Sache.

Damit sind wir bis zur Wurzel der psychologischen Kategorien vorgedrungen, d. h. bis zum unteilbaren Sprachlaut, der nicht mehr linguistisch, sondern nur noch psychologisch in Form- und Bedeutungselement sich gliedern läßt. Aus dem sprachphilosophischen Begriffspaar der Form und Bedeutung sind alle weiteren psychologischen Kategorien an der Hand der sprachwissenschaftlichen Erfahrung und mit Hilfe der historisch-grammatischen Begriffe abgeleitet. Es zeigt sich nämlich zunächst rein erfahrungsmäßig, daß in der Mehrzahl der sprachlichen Satzgebilde das grammatische Subjekt zum grammatischen Prädikat im Verhältnis des psychologischen Formelementes zum psychologischen Bedeutungselement steht. So

in Aussagesätzen wie: *dieser Baum ist eine Eiche*, wo *Eiche* als der Träger des seelisch Bedeutungsvollen erscheint und *dieser Baum* die Voraussetzung und Grundlage der Satzstruktur, als das seelisch Formale darstellt. Indem man nun aber auf Satzgebilde stieß von dem oben angeführten Typus: *Ein ernstes Spiel wird euch vorübergehn*, Gebilde, in denen das seelisch Bedeutungsvolle nicht im grammatischen Prädikat, sondern im Subjekt verankert liegt, wurde man auf die grammatisch-psychologische Zweideutigkeit der Subjekte und Prädikate aufmerksam und setzte den grammatischen und formalen Subjekts-Prädikats-Geschlechts-Begriffen ihre psychologischen Doppelgänger bzw. Urbilder zur Seite. So ungefähr dürfte die sprachphilosophische Geburtsgeschichte der psychologischen Kategorien aussehen. Aus grammatischen, nicht aus logischen Formbegriffen und aus einer sprachphilosophischen, nicht logicistischen Unterscheidung von Form und Bedeutung sind sie gezeugt worden.

Damit ist implicite gesagt, daß die psychologischen Kategorien keine Wert- noch Wirklichkeitsbegriffe, sondern Beziehungsbegriffe sind, die lediglich ein gedachtes Verhältnis zwischen sprachlicher Meinung und sprachlichem Ausdruck bezeichnen, also nicht auf eine wirksame Kraft, nicht auf die ἐνέργεια in der Sprache, sondern nur auf deren Wege oder Kanäle hinweisen. Wenn wir oben sagten, daß im Sprachgefühl des Cellini die Kategorie des psychologischen Elativ wirksam gewesen sei, so war dies nicht buchstäblich von der Kategorie zu verstehen, sondern von den in der Kategorie versammelt gedachten, d. h. zu versammelnden elativischen und elativ-ähnlichen italienisch-florentinischen Ausdrucksformen. Die psychologische Kategorie umfaßt ja keine fertige, sondern eine erst zu erwartende Versammlung von Sprachformen; und wo man sie immer anwendet, versteht man diejenige Form unter ihr, die — mag sie dann tatsächlich eintreten oder ausbleiben — zu erwarten w ä r e , wenn der Sprecher, anstatt der allgemeingültigen Grammatik seiner Sprachgemeinschaft zu unterliegen, eine aus seiner besonderen seelischen Lage und Meinung, zugleich aber auch aus dem überlieferten Formenschatz seiner Muttersprache hervorgetriebene oder improvisierte Individualgrammatik zur Richtschnur hätte. Man kehrt das Verhältnis zwischen Individualität und Sprachgemeinschaft um und billigt, lediglich versuchsweise, dem Einzelnen etwas zu, das in der historischen Wirklichkeit doch nur einer Gemeinschaft gebührt: nämlich die Gültigkeit des Sprachgebrauchs. Man mißt der Individualität des Sprechers eine Art Augenblicks- und Leibgrammatik an, die dieser geahnt, nach der er vielleicht auch gehascht hat, die er dann

aber doch der allgemeineren Ordnung und Verständlichkeit zuliebe wieder zu verlassen pflegt. So zeigt die psychologische Kategorie eine Richtung an, in der der Einzelne, sofern die sprachliche Kraft ihm beisteht, die Grenzen seiner muttersprachlichen Grammatik verschieben kann.

Wer in der Sprachbetrachtung sich psychologischer Kategorien bedient, der wandelt sozusagen auf einer Wasserscheide, von deren Höhen aus sich auf der einen Seite der Einblick in Täler und Quellgründe der seelischen Meinungen von einzelnen Sprechern eröffnet und auf der andern die Fernsicht über große Flußläufe und Systeme der Sprachentwicklung. Dort geht's hinunter in das Land der sprachlichen Individualitäten und Persönlichkeiten, zur Stilistik und Literaturgeschichte, hier in das Reich der sprachlichen Gemeinschaften und Verwandtschaften, in die Gebiete der historischen und vergleichenden Grammatik.

In welcher Weise nun das seelisch Gemeinte vom tatsächlich Ausgesprochenen sich trennen und entfernen kann und wie sich im einzelnen dabei das Nebeneinander und Gegeneiannder der psychologischen und grammatischen Kategorien ausnimmt, soll jetzt untersucht werden.

In der Hauptsache sind, wie mir scheint, viererlei Arten von Unstimmigkeiten zwischen Meinung und Ausdruck denkbar.

1. Wenn der Sprecher sich fahrlässig, ungenau, übereilt oder ungeschickt ausdrückt, so kann es geschehen, daß ein Satzgebilde ihm anders herauskommt und schließlich ganz anders aussieht, als er es eigentlich gemeint hatte. Der sprachliche Alltag ist voll solcher Fehlgriffe mündlicher und schriftlicher Art. Besonders lächerliche und krasse Fälle sammelt der »Kladderadatsch« in seinem »Briefkasten«. *Dieser Weg ist kein Weg. Wer es dennoch tut, bekommt zwei Tage Haft oder zehn Mark.* Benvenuto Cellinis »Vita« ist eine Fundgrube für Syntaktiker, die nach derlei Unstimmigkeiten fahnden. Z. B. *Così* (*Lucagnolo*) *preso il suo vaso, portatolo al papa, restò satisfatto benissimo, e subito lo fece pagare.* Das Subjekt zu *restò* und *fece* ist nicht mehr, wie die Grammatik fordert, *Lucagnolo*, sondern, wie der Sinn erweist: *il papa.*

2. Es kommt vor, daß der Sprecher selbst nicht weiß, was er eigentlich meint, weil er unschlüssig und geteilt zwischen verschiedenen seelischen Meinungen umhergetrieben wird: so daß er sich nicht in der Grammatik, sondern in sich selbst verstrickt. Solche Fälle sprachpsychologischer Idiotie — ich meine nicht den Idiotismus, der auf Unbildung beruht — liegen an der Grenze der Geisteskrankheit,

sind aber seit Verlaine und Nietzsche literaturfähig geworden und verdienen, daß auch die Sprachwissenschaft und Stilistik sich mit ihnen befaßt. Kein Zweifel, daß Verlaine die idiotische Ausdrucksweise mit künstlerischer Absicht handhabt, um den Dämmerzustand seiner Seele abzubilden. So wann er in »Mes Hôpitaux« schreibt: *Jusqu'aux malades qui paraissaient plus endurcis; durant ce mois, pourtant torride et qui doit être malsain, pas un d'eux n'est mort, mais quelle mauvaise humeur, à peine suspendue par la Fête Nationale: petits extras, quelque peu plus d'élasticité dans le règlement, une décoration intérieure, à bon marché, due à l'enthousiasme collectif des malades: guirlandes de papier et des R. F. faussement dorés sur des cartouches tricolores comme les guirlandes. Vingt jours là passés.* Wie gut ist hier die Müdigkeit und innere Teilnahmlosigkeit, der Widerwille ausgedrückt, mit dem der Dichter sich den Eindrücken eines vaterländischen Rummels im Krankenhaus überläßt. — Kein Zweifel aber auch, daß Verlaine solche Dämmerzustände nicht immer als Künstler beherrscht, sondern ihnen schließlich als Leidender auch sprachlich unterliegt. Die Grenze ist schwer zu ziehen, denn es gehört einigermaßen zur impressionistischen Stilart, daß der Künstler sich in seinen Gegenstand verwickelt und als Chronist eines Krankenhauses auch eine kranke Seele bekommt. Jedenfalls soll uns hier nicht der Künstler, sondern nur der pathologische Hang in ihm beschäftigen. Dieser verrät sich durch Abschweifungen, Zerstreutheiten, Gedankensprünge und Spaltungen im Fluß der seelischen Meinungen; und diese wieder führen zur Lockerung des Satzgefüges und beinahe zur Verabschiedung der Grammatik. Dabei kommt es bei Verlaine, im Unterschied von Cellini, nie zu grammatischen Schnitzern, höchstens zu Freiheiten, Kühnheiten und Nachlässigkeiten virtuosester Prägung. Cellini war geschlossen und stark in seiner Meinung, kam aber mit der Grammatik zu Fall, während dieser ein vollendeter Schriftsteller ist, der die Schwächen und *défaillances* seiner Seele mit Anmut zu kleiden weiß. Hier tritt denn auch eine ganz andere Art von Unstimmigkeit zwischen den seelischen und den sprachlichen Formen zutage, hier fehlt es an der innern und menschlichen, nicht an der sprachlichen, grammatischen und ästhetischen Durchsichtigkeit. Seine »Confessions« beginnt Verlaine folgendermaßen: *On m'a demandé des »notes sur ma vie«. C'est bien modeste »notes«; mais »sur ma vie«, c'est quelque peu ambitieux. N'importe, sans plus m'appesantir, tout simplement, — en choisissant, élaguant, éludant? pas trop, — m'y voici.* Gehört das Fragezeichen und mit ihm die Antwort *pas trop* zu *éludant* allein? zu *élaguant*

und *éludant*, oder zu allen dreien? Weiß Verlaine es selbst? Will er es wissen lassen? Kann er es? Er schillert und gefällt sich in dieser Unbestimmtheit.

Uebrigens können auch Menschen mit kerngesunder Seelenverfassung dazu gelangen, ein Satzgebilde zu bauen, dessen eigentliche Meinung schlechthin nicht mehr zu entwirren ist: wenn sich nämlich mehrere von ihnen zu Ausschüssen oder Sitzungen zusammenrotten und in »gemeinsamer« Beratung den Text einer Entschließung, einer Kundgebung oder eines Gesetzes in der Weise abfassen, daß auseinanderstrebende Wünsche und Meinungen unter einen sprachlichen Einheitshut gebracht werden. Kaum ist ein solcher aus Entsagungen und Ueberlistungen qualvoll gezimmerter Text fertiggestellt, so muß er erklärt und kommentiert werden. — Ratlos und mißtrauisch steht der Laie vor den Paragraphen des Gesetzes, weil er die Menge von Fällen und Zielen nicht ahnt, die gemeint waren, als man so chinesische Sprüche prägte. Auch bei juristisch richtigen Texten handelt es sich nicht um eine einzelne Meinung, sondern um ein System von Meinungen, dessen Einheit oder Geschlossenheit nur durch besonderes Studium erfaßt wird. Bei Entschließungen und Kundgebungen einer juristisch ungeschulten Körperschaft dagegen kann unter einem grammatisch noch so glatten Ausdruck ein Chaos von Meinungen sich verbergen. Die Ueberwindung der seelischen Anarchie und die systematische Organisation der Meinungen, das ist ja in formaler wie sachlicher Hinsicht ein Hauptgeschäft des Rechtskundigen. Man muß daher sprachliche Schulung und einen geübten Sinn für die Unstimmigkeiten zwischen den grammatischen und psychologischen Kategorien von jedem Juristen verlangen.

3. Wenn die formale Gliederung, Ausbildung und Zucht einer Sprache den Zweck hat, die Gedanken und seelischen Regungen der Sprechenden zur Klarheit zu zwingen; und wenn das bekannte Wort, daß nur was klar ist, gut französisch sei, seine Berechtigung hat, so fehlt es auch nicht an Klagen, daß eben diese Klarheit zur Verfälschung des seelisch Gemeinten ausschlage. Und gerade in Frankreich, als dem klassischen Lande der grammatischen Schulung und sprachlichen Zucht, ist am Ende des vergangenen Jahrhunderts unter der Führung von Stéphane Mallarmé eine Phalanx von Dichtern Sturm gelaufen gegen die Grammatik. Die Grammatik und insbesondere die Syntax, sagten sie, habe bisher nur nach Verständlichkeit, nur nach dem *intelligible* gestrebt und habe unter der Rücksicht auf die große Masse das Eigenste in der Seele des Einzelnen,

das individuelle Empfinden, *le sensible*, erstickt. Diese Bestrebungen sind mit wilder Pedanterie von den Mailänder Futuristen übernommen und aus einem seelischen Anliegen des Einzelnen zum Reklamegeschäft einer Clique entstellt worden[1]). Die modische Fratze soll uns aber nicht darüber täuschen, daß es sprachliche Futuristen von jeher gegeben hat und daß es sich um nichts anderes dabei handelt als um die Wiederherstellung eines Ausgleichs zwischen grammatischer Struktur und seelischer Meinung zugunsten der letzteren.

Denn immer ist es den grammatischen Formen eigen, daß sie im Sprachgebrauch der Allgemeinheit fußen und daß sie von dieser Grundlage aus nicht sämtlichen Anwandlungen, Launen und Bedürfnissen einer menschlichen Einzelseele sich schmeidigen können. Ueberall wo in einer Sprache ein fester Gebrauch, d. h. irgendeine grammatische Regel sich herausgebildet hat, lauert eine Konfliktsmöglichkeit für den Einzelnen und erhebt sich eine Mauer, hinter der das Viele, das man zur Zeit in dieser Sprache nicht sagen k a n n , wie

---

[1]) Lediglich der Merkwürdigkeit halber und um zu zeigen, wie die Bemühung, den Konventionen der Grammatik zu entrinnen, in noch viel engere, rohere Konventionen einmündet, gebe ich die wichtigsten Grundsätze aus dem *Manifeste technique de la littérature futuriste* von F. T. Marinetti (Mailand, 12. Mai 1912) wieder.

1. — Il faut détruire la syntaxe en disposant les substantifs au hasard de leur naissance.

2. — Il faut employer le verbe à l'infini, pour qu'il s'adapte élastiquement au substantif et ne le soumette pas au *moi* de l'écrivain qui observe ou image. Le verbe à l'infini peut seul donner le sens du continu de la vie et l'élasticité de l'intuiton qui la perçoit.

3. — Il faut abolir l'adjectif, pour que le substantif nu garde sa couleur essentielle. L'adjectif portant en lui un principe de nuance est incompatible avec notre vision dynamique, puisqu'il suppose un arrêt, une méditation.

4. — Il faut abolir l'adverbe, vieille agrafe qui tient attachés les mots ensemble. L'adverbe conserve à la phrase une fastidieuse unité de ton.

5. — Chaque substantif doit avoir son double, c'est-à-dire le substantif doit être suivi, sans locution conjonctive, du substantif auquel il est lié par analogie. Exemple: homme-torpilleur, femme-rade . . . usw.

6. — Plus de ponctuation. Les adjectifs, les adverbes et les locutions conjonctives étant supprimés, la ponctuation s'annule naturellement, dans la continuité variée d'un style vivant qui se crée lui-même, sans les arrêts absurdes des virgules et des points. Pour accentuer certains mouvements et indiquer leurs directions, on emploiera les signes mathématiques × + : — = > <, et les signes musicaux . . . .

9. — Pour envelopper et saisir tout ce qu'il ya de plus fuyant et insaisissable dans la matière, il faut former des filets serrés d'images ou analogies qu'on lancera dans la mer mystérieuse des phénomènes.

10. — Tout ordre étant fatalement un produit de l'intelligence cauteleuse, il faut orchestrer les images en les disposant suivant un maximum de désordre.

11. . . . Après le vers libre, voici enfin les mots en liberté. usw.

ein Märchenwald voll unerlöster Prinzessinen schlummert. Darum empfindet jeder mehr als durchschnittliche Mensch, je nach den besonderen Richtungen seines seelischen Strebens, die Sprache seines Volkes oder die Sprache überhaupt als beengend. Dem Künstlertemperament, das allen Antrieben des Augenblicks sich überlassen möchte, erscheint sie als einförmig und starr, dem Sinnenfreudigen als viel zu abstrakt, dem philosophisch gerichteten Denker als wandelbar, unzuverlässig, buhlerisch und viel zu bildhaft; dem Frommen in seiner Verzückung kann sie nicht genug dunkel und unbestimmt sein, dem Praktikus nicht kurz und bündig, dem Empfindsamen nicht zart und umständlich genug, dem Gewissenhaften nicht so eindeutig und dem Schwindler nicht so vieldeutig wie er sie brauchte und haben möchte. Es gibt im Bereich der menschlichen Seelenkunde keine formale Eigenschaft, die an irgendeiner Volkssprache von diesem oder jenem ihrer anspruchsvolleren Kinder nicht schon vermißt worden wäre und keine, die man mit einiger subjektiven Berechtigung nicht schon als überflüssig oder störend an ihr getadelt hätte.

Indem nun die vielseitigen, oft entgegengesetzten Bedürfnisse und Ansprüche der Einzelseelen an die Sprachform sich einigermaßen aufheben und die Wage halten, verschaffen sie der grammatischen Struktur jenes Beharrungsvermögen und bewegliche Gleichgewicht, an dem sie doch fortwährend und gleichmäßig rütteln. Die grammatische Ordnung lebt sozusagen von der Allseitigkeit ihrer Konflikte mit den seelischen Meinungen und hält sich, wie eine schlechte Regierung, kraft der verhältnismäßigen Unzufriedenheit sämtlicher Parteien, über Wasser. In zweifelhaften Fällen geht sie natürlich mit der Mehrheit. Sie gilt ja tatsächlich nur dadurch, daß sie den Ansprüchen der Einzelnen gegenüber das Bedürfnis der Gesamtheit vertritt. Daher immer wo Unstimmigkeiten zwischen grammatischen und psychologischen Kategorien geschlichtet werden, der Ausgleich zugunsten der Grammatik die Regel, der zugunsten der Psychologie die Ausnahme oder den stilistischen Einzelfall darstellt. Z. B. das Wort *Mädchen*, seinem grammatischen Geschlechte nach als Diminutivum sächlich, ruft in gewissen seelischen Zusammenhängen die Vorstellung der Weiblichkeit wach, wodurch eine Unstimmigkeit entsteht, die, in psychologischem Sinne ausgeglichen, zu Konstruktionen führt wie: *die häßlichste meiner Kammermädchen* (Wieland). Es ist denkbar, daß durch die bloße Wiederholung derartiger Sinnkonstruktionen das grammatische Geschlecht des *Kammermädchens* schließlich vom Neutrum ins Femininum übergeführt wird. Mit

dem *Fräulein* ist ein ähnlicher Vorgang seit längerer Zeit im Fluß, und *die Fräulein Meier* heute fast ebenso geläufig wie *das Fräulein Meier*. Bei dem französischen *le guide* (der Führer) aus ursprünglich weiblichem *guida* ist der Ausgleich abgeschlossen und der ehedem psychologische Einzelfall des Masculinums zur grammatischen Regel geworden. Kurz, überall wo in der Sprachentwicklung sich Ausgleiche zugunsten der psychologischen Kategorie vollziehen, ist, solange diese Ausgleiche von einer Minderheit getragen und von der Mehrheit, bezw. Gesamtheit der Sprachgemeinschaft, d. h. von der Grammatik noch nicht sanktioniert sind, ein futuristisches Unternehmen im Gang. Nur daß es hier ohne ausgesprochene Absicht, mit triebhafter Unschuld und in aller Stille geschieht, während von den Mailänder Futuristen ein großer Lärm darüber geschlagen und die Sache der psychologischen Kategorie unter Vormundschaft genommen wird. Die Futuristen schulmeistern das freieste und beweglichste Element der Sprache, die seelische Meinung und sprachliche Inspiration des Individuums. Sie haben damit den Gipfel aller Sprachpedanterie, in der die Romanen von jeher führend waren, erstiegen.

4. Schließlich kann es geschehen, daß die grammatische Ordnung einer Sprache, abgesehen von ihren Konflikten mit den seelischen Bedürfnissen der Einzelnen, auch mit sich selbst in Widerspruch gerät. Eine solche Sprache war in hohem Maße das Altfranzösische. Es fehlte ihm, wie übrigens allen Schriftsprachen in ihren Anfängen, an formaler Folgerichtigkeit. Schwankend waren z. B. die Kongruenzregeln. Man hatte freie Wahl zwischen *sovent le vidrent* oder *vidret li pedre e la medre*, zwischen *m'amistet et mon gret en avez perdut* oder *perdutz*, *de cez paroles que vous avez ci dit* oder *dites*. Der einzelne mußte oder durfte sich selbst helfen. Die Anregung zu der Sinnkonstruktion ging hier eher von der Sprache als solcher aus, nicht wie im vorigen Fall, von den seelischen Sonderbedürfnissen des Einzelnen i m G e g e n s a t z zur Sprache. Das altfranzösische, althochdeutsche, altspanische usw. Schrifttum wimmelt von Sinnkonstruktionen; aber nicht etwa deshalb, weil starke Individualitäten die Feder führten, sondern weil für streng grammatische Konstruktionen die Formen noch zu locker waren, mit andern Worten: weil die literarische und sprachliche Geselligkeit noch nicht organisiert war. Wie oft z. B. muß in altfranzösischer Rede das Subjekt, wenn es nicht besonders betont ist, aus dem Zusammenhang erschlossen werden; wie oft werden beigeordnete Sätze mit untergeordneten in der Form noch gleichartig behandelt. Es herrscht ein wilder

Wettbewerb zwischen verschiedenen und doch ähnlichen Konstruktionstypen, so daß der Sprachforscher und Stilist in die größten Verlegenheiten gerät, wenn er entscheiden soll, ob er diese oder jene Freiheit als nachlässig, als psychologisch oder als idiomatisch erklären soll. Z. B. wenn Marie de France schreibt:

> *A meint en est si avenu*
> *cum a l'asne ki fu batu* — statt *batuz* —

schwebt ihr dabei eine aktivische Konstruktion vor, etwa: *cum a l'asne qu'on a batu*, oder eine verkürzte: *cum a l'asne batu*, oder sitzt das Zweikasussystem überhaupt nicht mehr fest bei ihr, oder sündigt sie aus Reimnot gegen ihr Sprachgefühl? —

Damit dürften die typischen Fälle von Unstimmigkeiten zwischen psychologischen und grammatischen Kategorien erschöpft sein. Ihnen allen liegt eine pessimistische Auffassung zugrunde: nämlich die Annahme, daß auf irgendeine Weise dabei gestümpert wird: sei es, daß, wie im ersten Fall, der Einzelne seine Grammatik nicht kann, sei es, daß er, wie im zweiten, mit seiner eigenen Seele nicht im Reinen ist, oder daß, wie im dritten, die Sprache als solche sich dem seelisch Gemeinten der Individuen gegenüber verhärtet hat, oder schließlich, daß es ihr an formaler Einheit und Festigkeit fehlt. Die Unzulänglichkeit liegt bald auf dem grammatischen, bald auf dem seelischen Gebiet, und zwar entweder bei den Einzelnen oder bei der Sprache. Grenzfälle sind natürlich denkbar und Uebergänge finden überall statt.

Was aber ausgeschlossen zu sein scheint, ist eine optimistische Auffassung der bisher beobachteten Unstimmigkeiten. Und doch muß auch eine solche versucht werden.

Jedenfalls ist es Tatsache, daß Unstimmigkeiten zwischen dem seelisch Gemeinten und dem sprachlich Ausgedrückten, selbst dann wenn sie durch Ungeschick veranlaßt und lediglich als Entgleisungen zu beurteilen sind, zuweilen einen eigentümlichen Reiz ausüben. Sie wirken wie eine Dummheit oder Naivität: man muß lachen. Unter Umständen wirken sie auch peinlich. Wie immer die Wirkung sein mag, sie war, denn das gehört zum Begriff der Entgleisung, der Stümperei und des Fehlgriffs, nichts weniger als beabsichtigt, und wenn sie zum Erfolge wird, so ist's ein Zufallserfolg. Ein Kind, ein naiver Mensch, ein Springinsfeld wird von derlei »Erfolgen« in seinen sprachlichen »Leistungen« häufig begleitet sein. Cellinis »Vita« ist auch dafür ein gutes Beispiel. Denn erstrebt hat Cellini seinen literarischen Succès d'ingénuité auf keine Weise. Im Gegen-

teil hat er versucht, ihm aus dem Weg zu gehen. In dem dunkeln Gefühl seines gespannten Verhältnisses zur Schriftsprache übergab er die Handschrift seiner »Vita« dem Sprachmeister Benedetto Varchi zur Durchsicht. Dieser aber hütete sich, die frischen Ausbrüche und ergötzlichen Sprachdummheiten des ungestümen Mannes zu beschneiden und beließ sie *in cotesto puro modo*. Er fühlte, daß die grammatische Korrektheit der Schriftsprache zu Benvenutos urwüchsigem Wesen und gesellschaftlicher Stellung nicht gepaßt hätte. In der Tat, wenn auch nicht unmittelbar, so sind doch mittelbar all die sprachlichen Unstimmigkeiten des Cellini in dessen seelischer Meinung von Anfang an angelegt und eben dadurch ursprünglich. Die Meinung, daß er, der ungehobelte Goldschmied, berufen sei, eine litrerarische Persönlichkeit zu werden, hat ja das ganze Werk seiner Autobiographie hervorgetrieben. Man muß lächeln, wie über den Drang dieses Hochgefühles im ganzen, so über all die einzelnen Entgleisungen, volkstümlichen Schnitzer und Idiotismen, die dabei heraussprudeln. Denn diese liegen in derselben psychologischen Blicklinie wie jene, mag Cellini es nun gewußt und gewollt haben oder nicht. Die seelische Meinung, die einen sprachlichen Ausdruck zutage treibt, ist mit den bewußten Absichten des Sprechers nicht ohne weiteres gleichzusetzen. Durch sein Meinen hat Cellini uns einen Genuß verschafft, den sein Wollen uns schwerlich gegönnt hätte: einen ästhetischen Genuß. Wo die Grammatik ihn bloßstellt, rettet ihn nun die Aesthetik. Durch die Risse seines schriftsprachlichen Gewandes blitzt die Urkraft seiner seelischen Bewegtheit.

Man sieht: was sprachlich eine Entgleisung ist, kann, wenn es aus der Ursprünglichkeit kommt, zum künstlerischen Werte führen; weil in der Kunst das Recht des Einzelnen, in der Grammatik das der Gemeinschaft gilt. — Wie sollten nun schlaue und erfolgslüstere Kunstjünger sich diese Erfahrung nicht zunutze machen? Den naiven und unbeabsichtigten Wirkungen folgen die berechneten auf dem Fuße. Allerlei Störungen des herkömmlichen und regelmäßigen Satzbaus: Ellipsen, Anakoluthe, Pleonasmen, Inversionen und Permutationen werden nun von Kunstbeflissenen auf ihre rednerische Wirkung geprüft und in Lehrbüchern der Stilkunst empfohlen. Damit ist der Kunstwert d. h. die Möglichkeit der künstlerischen Wirkung für gewisse Unstimmigkeiten zwischen grammatischer und psychologischer Sprachform entdeckt. Was ehedem als Mangel oder Fehlgriff erschien, wird nun zum Vorteil und Kunstgriff gewendet.

Dabei zeigt sich bald, daß die künstlerische Handhabung der Sprache, die Meisterschaft des Stiles, um zu gedeihen, einer verhältnismäßig straffen Spannung zwischen grammatischen und psychologischen Kategorien bedarf, d. h. daß der allgemeine Sprachgebrauch klar, fest und einheitlich sein muß, wenn die Rede des Einzelnen sich mit ausdrucksvoll persönlichem Schnitt in erkennbaren Formen darauf abzeichnen soll. Die Volkssprachen des Mittelalters erlauben noch kaum eine persönliche Stilkunst, weil sie noch kaum eine allgemeingültige Grammatik haben. Das seelenvolle Pathos eines Racine oder die launige, anmutige Vertraulichkeit eines La Fontaine aber sind nur in einer Zeit und in einer Gesellschaft möglich, deren grammatische Strenggläubigkeit durch einen Vaugelas gehütet wird. Die sogenannte uneigentlich indirekte Rede z. B. Typus: *Sie hatte, strafe sie Gott, niemals eine schönere Braut gesehen* statt: *Sie sagte, sie habe* usw. ist ein wirksames Stilmittel der Erzählungskunst, kraft dessen Autor und Leser in die Gemütsart und Stimmung der Personen ihrer Geschichte hinabsteigen[1]. Diese seelische Wirkung kann das Stilmittel jedoch nur dort entfalten, wo man indirekte und direkte Rede streng zu scheiden sich gewöhnt hat. In mittelalterlichen Sprachen, die das Gänsefüßchen noch nicht zu respektieren pflegen, kann die uneigentlich indirekte Rede nur erst als Zufallstreffer oder als Nachlässigkeit, nicht als Ausdrucksmittel einer bewußten Sprachkunst beurteilt werden. So erscheint eine und dieselbe syntaktische Form das eine Mal in pessimistischer Beleuchtung als Entgleisung, das andere Mal in optimistischer als ausdrucksvolle Sprachkunst, je nach dem Zustand der grammatischen Verhältnisse.

Was eigenartig und eigenwertig in seelischer und künstlerischer Hinsicht ist, das läßt sich sprachwissenschaftlich eben nur dann entscheiden, wenn man weiß, was allgemein gebräuchlich, was herkömmlich und was unerläßlich ist. Durch dieses einfache Verhältnis wird die pessimistische mit der optimistischen Auffassung der grammatisch-psychologischen Unstimmigkeiten verbunden.

Hier ist der Ort, wo ein rascher Blick auf andere als syntaktische Sprachformen uns manche Einzelheit des grundsätzlichen Verhältnisses noch deutlicher zeigen kann.

In der Lautlehre z. B. versehen die einzelnen Sprachlaute, dank einem ähnlichen Wechselspiel, bald grammatische, bald psychologische oder, sagen wir besser: formale und bedeutungsmäßige

[1]) Vgl. Bally, Germanisch-romanische Monatsschrift, 4. Bd., Heidelberg 1912, S. 549 ff. und E. Lerch, ebenda 6. Bd. (1914), S. 470 ff.

Funktionen. Es handelt sich, wohlgemerkt, auch hier um ein Wechselspiel, nicht um einen Dualismus. Die Bedeutungsfunktion darf also nicht als formwidrig noch formlos, die formale nicht als bedeutungsfremd oder sinnlos gedacht werden. Wohl aber eignet der formalen Funktion eine verhältnismäßige Bedeutungsarmut oder Bedeutungsferne, der Bedeutungsfunktion eine verhältnismäßige Formferne. — Als tatsächlich fern, aber doch nicht ein für allemal ausgeschlossen von der Form der neuhochdeutschen Sprache darf man z. B. alle diejenigen Laute bezeichnen, die nicht zum neuhochdeutschen »Lautsystem«, wie es durch die Phonetik bestimmt wird, gehören: also alle, die der Mensch, wenn er sich darauf verlegt, mit seinen Sprachwerkzeugen hervorbringen kann, z. B. das *th* der Engländer, oder der mittelhochdeutsche Diphthong *ou*, oder das mit den Lippen geschnurrte *R*. Von diesen dreien steht *ou* unserem Lautsystem verhältnismäßig am nächsten, insofern es ihm vor einigen hundert Jahren noch angehört hat und in deutschen Mundarten auch heute fortlebt, das Lippen-*R* aber verhältnismäßig am fernsten. Es gehört, außer dem Finnischen, überhaupt keiner europäischen Sprache an. Gerade diese Entferntheit aber macht den Lippenzitterlaut zur gelegentlichen Uebernahme gewisser Bedeutungsfunktionen desto berufener. Er ist denn auch zu einer Art intersprachlicher Lautgebärde geworden. »Als Interjektion kommt er nicht selten als Ausdruck desjenigen Unbehagens vor, das sowohl durch Wärme (in der Regel in schwächerer Form) als durch Kälte (in kräftigerer Form) hervorgerufen wird; auch kann er als Zeichen des Abscheus und der Verachtung benutzt werden; in diesen Fällen ist der Laut stimmlos. Die größte Rolle spielt der Laut jedoch als Zeichen für die Pferde »Halt« (hier oft stimmhaft); er wird alsdann in Büchern gewöhnlich *prr* geschrieben, obgleich ihm kein wirkliches *p* vorhergeht oder vorherzugehen braucht«[1]). Dieser Lippenlaut also gehört nicht in eine grammatische, sondern in eine psychologische Kategorie des Neuhochdeutschen; während andere Laute bald hier bald dort ihre Gastrollen geben und wieder andere wie *p*, *t*, *k*, als verhältnismäßig feste Funktionäre der grammatischen Kategorie unabkömmlich sind.

An den gastierenden nun kann man besonders schön das Spiel der grammatisch-psychologischen Unstimmigkeiten verfolgen. Zu den gastierenden dürfen wir vorzugsweise die Stimmlaute (Vokale) rechnen. Denn durch die Stimme — dies ist mehr als ein Wortspiel — drückt sich die seelische Stimmung am natürlichsten aus. In wie

[1]) O. Jespersen, Lehrbuch der Phonetik, 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1913, S. 15.

vielerlei Abstufungen der Dauer, der Tonstärke, Höhe und Klangfarbe, d. h. mit wie vielerlei Arten von Bedeutungsakzent kann nicht ein grammatisch-phonetisch noch so genau umschriebenes *a*, *e*, *i*, *o*, *u* gesprochen werden! So das *u* in *Mutter*, das *i* in *Liebste*, je nach der seelischen Meinung. Wie groß bleibt hier, selbst innerhalb der korrektesten Bühnen-Aussprache, der bedeutungsmäßige Spielraum für einen seelenvollen Schauspieler. Und wenn er den Spielraum auf Kosten der Korrektheit gelegentlich überschreiten und beispielsweise aus dem »dünnen« *i* in *Liebste* um eines besonderen seelischen Ausdrucks willen ein »breites« *i* machen wollte, wer dürfte ihn tadeln für diese einmalige grammatisch-psychologische Unstimmigkeit? Im Gegenteil, gerade die formsichersten seiner Zuhörer würden das Seelische heraushören und ihr Wohlgefallen daran haben. — Ein Lautwandel im historisch-grammatischen Verstande des Wortes vom »dünnen« zum »breiten« oder vom »geschlossenen« zum »offenen« *i* läge hier natürlich noch nicht vor: wohl aber eine vereinzelte und persönliche Initiative dazu und zwar eine seelisch, lyrisch, künstlerisch verursachte Initiative.

Etwas anderes ist die Exekutive. Sie liegt bei der Masse und Gesamtheit der Sprechenden. Bei dieser allerdings geht es, wie ich früher einmal geschildert habe [1]), seelenlos und wesentlich mechanisch zu. Hier ist die pessimistische Auffassung am Platze, besonders auch insofern als es nicht die kühnen und genialen, sondern eher die nächstliegenden und banaleren unter den unendlich vielen persönlichen Initiativen sind, deren sich nachtretend und sanktionierend die Exekutive des Lautwandels annimmt. Für den Grammatiker ist der Lautwandel eine Summierung kleinster unverstandener und mechanischer Unstimmigkeiten zwischen Sprechen und Hören; für den Psychologen dagegen eine Summierung von seelisch bedeutungsvollen und sprachlich ausdrucksvollen Stimmungsunterschieden; — nur daß das Stimmungs- und Bedeutungsvolle sich als solches doch nicht summieren läßt. Denn es ist etwas Qualitatives, und im Hin- und Hersprechen des Alltags wird eine Originalität durch die nächste und übernächste ausgelöscht, und aus den Leichen und aus der Verwesung von mehr als tausend Millionen sprachlicher Blüten und Keime entsteht jener gleichförmige Moorboden, dessen Erforschung die historische Grammatik betreibt [2]). —

---

[1]) Das System der Grammatik, Logos, 4. Bd. (1913), S. 203 ff., insbesondere S. 210—213.

[2]) In diesem psychologischen Sinne habe ich schon vor 15 Jahren den Bedeutungs- oder Sinn-Akzent als die lebendige Ursache des Lautwandels bezeichnet (Positivismus

Auch am Rhythmus der Sprache können formale und bedeutungsmäßige Seiten unterschieden werden. Besonders gut läßt sich hier die durchgehende Relativität und das stufenweise Fortschreiten des psychologisch-formalen Wechselspieles vom Allgemeinsten zum Sondersprachlichen, zum Typischen eines Zeitstiles und weiterhin eines persönlichen Stiles bis hinein in die individuellsten Regungen eines seelischen Augenblickes verfolgen. Das allgemeinste Formgesetz, das für alle spezifisch rhythmischen Sprachen und Versarten in gewisser Hinsicht gelten mag, ist der Wechsel von Hebung und Senkung. Mit strengster Regelmäßigkeit gilt er für den romanischen und innerhalb dieses für den altfranzösischen Vers, der die Alternation so rein wie kaum ein anderer verwirklicht hat.

> Issí avínt qu'en ún pastíz
> ot grant cumpaigne de berbitz.
> Uns bris s'alot od sa muillier
> par mi le champ esba neier.

Aber schon in den nächsten Versen wird das hackbrettartige Auf-und-ab durchbrochen, indem sinnstarke, bedeutungsschwere Hochtöne aus den formal zu erwartenden Senkungen sich aufbäumen:

> Les berbíz senz guárde trova:
> úne en ocist, si l'en porta.

Die Schafe ohne Hüter und das eine von ihnen, das getötet wird, sind durch rhythmische Unstimmigkeit und Ueberraschung unterstrichen: so daß dramatisches Leben in die behaglich begonnene Fabel einschießt. Marie de France — denn von ihr stammt das Gedichtchen — hätte ohne Schwierigkeit, ja in syntaktischer Hinsicht sogar noch glatter, den regelmäßigen Rhythmus beibehalten können, wenn sie die Wörter umgestellt hätte:

> Senz guarde les berbiz trova,
> en ocist une et l'en porta.

Da sie es nicht getan hat, so steht ihr Drang, von der formalen zu einer sinn- und seelenvolleren Rhythmisierung überzugehen außer allem Zweifel, mag sie sich dessen bewußt gewesen sein oder nicht.

Sobald aber der Sinn-Rhythmus von einem Dichter erstrebt und betrieben wird, verwandelt er sich in demselben Maße, in dem er,

---

und Idealismus in der Sprachwissenschaft«, Heidelberg 1904 und »Sprache als Schöpfung und Entwicklung« ebenda 1905), was damals auf heftigen Widerspruch stieß.

sei's durch Gewöhnung und Uebung, sei's durch Absicht und Dogma, zum Typus oder Schema erstarrt, zu einem neuen Formgesetz, das seinerseits wieder zu psychologischen Ausnahmen, »Freiheiten« oder Varianten herausfordert, von denen die beliebtesten und häufigsten sich abermals formalisieren. So ist in Frankreich aus dem klassischen Alexandriner der romantische herausgewachsen, und nach demselben Entwicklungsgesetz muß alle Versgeschichte, wenn sie wissenschaftlich sein und lebendige Fühlung mit der Dichtung halten will, verstanden werden als ein steter Wechsel von Formalisierung und Psychologisierung. —

Mit der Sprachmelodie, deren Studium durch Eduard Sievers in Schwung gekommen ist, verhält es sich nicht anders. Sievers hat beobachten können, daß Goethe, als er den Urfaust schrieb, für die Person des Faust eine mehr oder weniger feste Sprachmelodie im Sinn hatte, deren durchgehendes formales Kennzeichen der »Tiefschluß« war, d. h. »die ausgeprägte Neigung, Vers nach Vers auf einer tiefen Note ausklingen zu lassen, wie in: *Da steh' ich nun, ich a·rmer To.r, O sähst du, voller Mondenschei.n, Weh! steck' ich in dem Ke·rker no.ch?* usw.«[1]). Diese Neigung zum Tiefschluß, sagt Sievers, beherrsche im Urfaust alle Reden des Faust und sei schon deshalb kein Zufall, weil außer Faust nur Valentin noch in Tiefschlüssen spreche, während die übrigen Personen den Hochschluß bevorzugen, mit Ausnahme des Mephisto, für den ein ruheloser Wechsel von Hoch- und Tiefschlüssen charakteristisch sei. — Bei der Wiederaufnahme seiner Arbeit habe Goethe dieses Verteilungssystem aber vergessen und durch Umarbeitung zerstört. Nun heiße es nicht mehr mit Tiefschluß: *Hab nun, ach, die Philosophey.*, sondern mit Hochschluß: *Habe nun, ach! Philosophie·* usw.

Mit anderen Worten: Das alte Schema, das ursprünglich ein Psychologicum war, hat sich, wahrscheinlich ohne daß Goethe im geringsten darum wußte, im Lauf der Arbeit verhärtet oder verengt zu einem Formalisticum, das der gereifte Dichter für seine erweiterte Konzeption nicht mehr brauchen konnte und durch neue Psychologica zerbrochen hat.

Um die für einen Dichter oder auch Prosaiker typische, also formale Sprachmelodie festzustellen, bedient sich Sievers des Experimentes, oder wie er sagt, »der Massenuntersuchung, die sich auf das Verhalten möglichst verschiedener Leser gegenüber ein und demselben Texte richtet«.

»Die Massenreaktionen ergeben nun in den meisten einfacheren

[1]) E. Sievers, Rhythmisch-melodische Studien, Heidelberg 1912, S. 69.

Fällen ohne weiteres so übereinstimmende Resultate im Typischen der Melodisierung, daß etwaige Zweifel an der ‚Richtigkeit' der Deutung des Geschriebenen von selbst hinfällig werden. In schwierigeren Fällen, namentlich da, wo es sich um die Interpretation von künstlerischen oder von Stimmungselementen handelt, treten aber auch große Differenzen auf. Wie soll da entschieden werden? Wer hat Recht?«

»Es gibt in der Hauptsache zwei innerlich sehr verschiedene Klassen von Lesern, die aber natürlich im einzelnen durch zahlreiche Mittelstufen miteinander verbunden sein können. Ich will die beiden Extreme kurzerhand als ‚Autorenleser' und als ‚Selbstleser' bezeichnen. . . . Der typische Autorenleser ist unter den nicht kunstmäßig geschulten Sprechern am häufigsten vertreten. . . . Er erwartet nichts von seinem Autor, er läßt sich nur durch ihn treiben. Er reagiert eben, instinktiv und ohne zu wissen warum und wie, sozusagen zwangsweise auf die melodischen Reize, die ihm das Wortgefüge seiner Texte nach dem seiner Sprechweise geläufigen System von Führtönen, Satzkadenzen u. dgl. darbietet. Daher reproduzieren denn auch verschiedene Leser dieser Art ein und denselben Text, den man ihnen vorlegt, durchschnittlich mit auffälliger Gleichartigkeit der Melodisierung«[1]).

So sieht für Sievers der gute und brauchbare Leser aus. Ganz anders der typische Selbstleser: er ist subjektiv, eigensinnig, besserwissend und zwar in besonders unheilbaren Fällen deshalb, weil er teils kritische, teils künstlerische Bildung wo nicht beides zugleich hat. Dadurch aber wird er für ein Massenunternehmen untauglich und geradezu bös.

Es liegt auf der Hand, daß diese Bewertung des »Autorenlesers« und des »Selbstlesers« sich umkehren muß, sobald man nicht mehr dem typisch Formalen nachgeht und statt des sprachmelodischen Leierkastens, den jeder von uns im Busen trägt, das Subjektive und spezifisch Seelische ermitteln will. Wer von der Massenuntersuchung zur Versenkung ins Individuelle hinüberschreitet, der braucht den Selbstleser, vielmehr er selbst und allein muß sein eigener Selbstleser werden.

Also immer wieder dasselbe Verhältnis von Pessimismus und Optimismus in der Erforschung und Beurteilung der Unstimmigkeiten zwischen den formalen und den psychischen Faktoren des sprachlichen Lebens. —

Aehnliche Beobachtungen würden sich ergeben, wenn man die

[1]) A. a. O. S. 82 f.

Entwicklung der Wortbedeutungen ins Auge fassen wollte. Die bekannte Unterscheidung der usuellen und okkasionellen Wortbedeutungen, deren Dienste in der Semasiologie sich reichlich bewährt haben, ruht ja auf derselben Grundlage grammatisch-psychologischer Begriffsbildung. —

Vielleicht nicht so einleuchtend, aber darum nicht weniger zweifelhaft ist es, daß auch die Entwicklungsgeschichte der Schrift, z. B. die Entstehung der karolingischen Minuskel, der gotischen Schrift, der renaissancemäßigen Antiqua aus einem mannigfaltigen Widerspiel formaler und schulmäßiger Ueberlieferung gegen individuelle Motive seelischer Zugkraft verstanden werden muß. Freilich, solange die Paläographie vorzugsweise als Hilfswissenschaft betrieben wird, kann sie der Eigenart ihrer psychologischen oder gar ästhetischen Aufgaben schwer gerecht werden [1]. —

Für unsere Zwecke bedarf es weiteren Eingehens auf einzelwissenschaftliche Sonderfälle zunächst wohl nicht mehr. Die Frage, die wir zu Anfang nicht entscheiden wollten, dürfte sich inzwischen geklärt haben, nämlich ob die Uebereinstimmung der seelischen Meinung mit dem sprachlichen Ausdruck eine empirische Tatsache, ein natürliches Gesetz oder ein fernes Ideal sei?

Eine Tatsache ist sie offenbar insofern als die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft sich in der Praxis hinlänglich verständigen.

---

[1]) Einen Ehrenplatz unter den wenigen Forschern, die sich um den wissenschaftlichen Eigenwert der Paläographie bemüht haben, müssen wir Ludwig Traube einräumen. Die Absicht und das Ergebnis seines Werkes, »Nomina sacra«, München 1907, fügen sich so zwanglos zu unserem Gedankengang, daß wir nur einige abschließende Sätze des Verfassers anzuführen brauchen. — »Die eigentümliche Kurzschreibung, die wir Kontraktion nennen, nahm ihren Ausgang in Aegypten von der Absicht griechisch schreibender Juden, den Gottesnamen zugleich auszuzeichnen und zu verhüllen. Andere griechisch-jüdische und griechisch-christliche Kreise lehnten daran die Sitte, eine ganze Reihe heiliger Namen in derselben Weise zu feiern. Aus den Exemplaren des griechischen Neuen Testamentes . . . übernahmen dann der Lateiner, der Kopte, Gote und Armenier die Reihen dieser von den Griechen umgrenzten Nomina sacra. Sie hatten dabei noch volles Verständnis für die sakrale Grundbedeutung oder doch für die Notwendigkeit graphischer Uebereinstimmung ihrer Nachahmungen mit dem in diesem Punkte unantastbaren Original«. — Von den lateinischen Handschriften des Mittelalters darf man sagen: »daß im 8. und 9. Jahrhundert das schreibende Irland, England, Deutschland und Frankreich die sakrale Bedeutung der Kontraktion nicht mehr verstanden. — Ruckweise erwachsen nun nach der Analogie der ersten Nomina sacra und dann wieder nach der Analogie derjenigen Formen, die selbst bereits als analogische zu betrachten sind, die zahlreichen Kurzschreibungen, die das Lesen der lateinischen Handschriften des Mittelalters erschweren und deren unterschiedslose Aufzählung — man darf es sagen — den Inhalt der Paläographie ausmacht, wie sie gewöhnlich gelehrt wird.«

ohne durch die unendlich vielen, winzigen Mißverständnisse, deren sie kaum gewahr werden, ernstlich behelligt zu werden.

Ein natürliches Gesetz oder eine Norm ist die Uebereinstimmung insofern als die Unstimmigkeiten, wie wir sahen, als Irrungen, Zufälle, Mängel und seelische Krankheiten oder Unordnungen sich erklären lassen.

Ein Ideal ist sie insofern n i c h t , als gerade die feinste Sprachkunst eine gewisse Gegensätzlichkeit oder Spannung zwischen grammatischen und psychologischen Kategorien, zwischen herkömmlichen und ursprünglichen Ausdrucksformen nötig hat, um gedeihen zu können.

Demnach kann die volle, restlose Uebereinstimmung höchstens noch als ein fernes, den Rahmen der historisch gegebenen Sprachen überschreitendes Ideal gedacht werden. In der Tat, sobald man ihm nachstrebt, verläßt man den Boden der Sprache: und zwar in z w e i v e r s c h i e d e n e n R i c h t u n g e n; einmal im Sinne der bedingungslosen Unterordnung des Seelischen und Individuellen unter das Formale und Allgemeine, also in der Richtung auf eine absolute, übersprachliche Grammatik; oder aber im Sinne der Auflösung alles Formalen und Typischen in der geheimnisvollen Meinung und Inspiration des Individuums, also in der Richtung auf eine übersprachliche, von der Technik des Wortes sich ablösende Sprachkunst.

Aber es gibt weder eine absolute Grammatik, noch eine absolute Sprachkunst, die jemals dieses Ziel erreichen könnten; wenigstens heißen sie, nachdem sie es erreicht haben, nicht mehr Grammatik und nicht mehr Sprachkunst. Der volle Ausgleich zugunsten eines allgemeinen und unbedingt richtigen Ausdrucks wird erst jenseits der Grammatik in der M a t h e m a t i k verwirklicht. Hier kann z. B. der e i n e Zahlwert 100 auf unendlich viele Arten ausgedrückt werden, wie $50 + 50$, 4×25, $700—600$ usw., und jedem dieser »Ausdrücke« entspricht eine ganz bestimmte, nicht mißzuverstehende seelische Meinung aufs Haar. Der mathematische Ausdruck überflügelt den sprachlichen und kann, wenn es sein muß, der Darstellung in Worten sich völlig entschlagen. Der Erste, der in der Mathematik ein Denken gesehen hat, das aus der Sprache hervorgeht und sie zugleich überwindet, dürfte Descartes gewesen sein.

Der volle Ausgleich zugunsten einer einzigartigen seelischen Meinung, die aus sich selbst ihren Ausdruck erzeugt, wird ebenfalls erst jenseits, oder, wenn man will, diesseits der Sprache im umgänglichen Sinne des Wortes verwirklicht: durch die Phantasie. Nur der phantasiestarke Künstler vermag sich denjenigen Ausdruck zu schaf-

fen, der unverfälscht die Ursprünglichkeit seiner seelischen Meinung darstellt. Darum entschlägt er sich, wenn es sein muß, seiner Sprachgemeinschaft, greift hinaus über das Wort oder unter das Wort: nach Tönen, Melodien, Rhythmen, Farben, Linien, Bildern, Gebärden, Tänzen usw. Der erste der dieses phantastische, unmathematische Denken als die Kraft erkannt hat, die ebenso sprachschöpferisch wie sprachverschlingend und überwindend sich auswirkt, dürfte Descartes' Widerpart gewesen sein: Giambattista Vico. Während Descartes seine Sprachphilosophie auf mathematischer Grundlage nur angedeutet, aber nicht ausgebaut hat, breitet Vico die seinige auf phantastischer Grundlage um so reicher vor uns aus. Er erzählt wie es vor den Wortsprachen, schon eine *lingua muta per cenni e corpi, ch'avessero naturali rapporti alle idee* gegeben habe und eine *lingua per imprese Eroiche, o sia per simiglianze, comparazioni, immagini, metafore e naturali descrizioni* und wie erst dann die grammatische Wörtersprache, die *lingua umana per voci convenute dai popoli* gekommen sei. Mag manches an diesen geschichtsphilosophischen Spekulationen willkürlich und kraus sein, die Entdeckung, die Vico selbst als das Ergebnis seiner Lebensarbeit und als den Schlüssel seiner ganzen Philosophie bezeichnet, bleibt: es ist die Entdeckung der Phantasie als des seelischen Lebensprinzips der Sprache.

Daß daneben die Grammatik oder gar die Mathematik ein zweites Lebensprinzip der Sprache sei, ist nicht wohl denkbar. Nachdem wir gesehen haben, wie die grammatischen Formen immer nur die Festigung, Reglung und Erstarrung der seelischen sind, können wir in der Grammatik nur noch die Castigatio und Disciplina sehen, die über die göttliche Törin Phantasie durch die Not des Werktags verhängt wird.

Was schließlich die Mathematik betrifft, so werden wir uns hüten, von diesen sprachwissenschaftlichen Betrachtungen aus ihr Wesen bestimmen zu wollen.

Nur soviel können wir sagen, daß unsere gewöhnliche Sprache zwischen den Idealen einer mathematischen und einer phantastischen Harmonie des Ausdrucks, kraft ihrer Schwankungen und Unstimmigkeiten psychologisch-grammatischer Art, sich in einem schwebenden Gleichgewicht und in jener steten Bewegung hält, die man Entwicklung nennt.

Hölderlin und der deutsche Idealismus II.

Von

Ernst Cassirer (Berlin).

4.

Bei jedem großen Lyriker prägt sich die Bestimmtheit und Eigenart seiner dichterischen Anschauung in einer doppelten Weise aus: in seinem individuellen Naturgefühl und in seinem individuellen Gefühl für die Form und den Ablauf des seelischen Geschehens. Erst indem diese beiden Momente sich begegnen und indem sie einander wechselseitig bestimmen, entsteht die ihm eigene lyrische Gestaltungs- und Ausdrucksweise. In der deutschen Dichtung der klassischen Zeit kommt ein dritter Faktor hinzu, der für das Ganze des Weltbildes nicht minder bestimmend ist: das Bestreben, diese spezifische Gestaltungsweise nicht nur auszuüben, sondern sich ihrer bewußt zu werden und sie sich selber innerlich zu rechtfertigen. Nicht nur in objektiven dichterischen Gestalten will das ursprüngliche Lebensgefühl sich aussprechen, sondern es will sich selbst zugleich in dem Quell und Ursprung seiner Subjektivität erfassen. Das »Innere« und das »Aeußere«, das Gesetz des Ich und das der Welt suchen sich nicht nur gegenseitig zu durchdringen, sondern sie messen einander wechselweise und jedes sucht das andere aus sich zu verstehen. Damit erst wird sich der Dichter der Einheit alles Lebendigen wahrhaft bewußt: die Verschmolzenheit der Lebensmomente in ihm selbst gibt ihm für die objektive Harmonie des Daseins die innere Gewähr.

G o e t h e war es gegeben, diese Harmonie nicht nur als Dichter darzustellen, sondern sie zugleich als Naturforscher zu gewahren und auszusprechen. Das große Bild der Metamorphose, in dem er die Natur begriff, wurde ihm zugleich der Schlüssel für den Gestaltenwechsel und -wandel, den er in sich selbst erfuhr. So erschloß sich ihm gleichzeitig das Geheimnis des Lebens und das Geheimnis der künstlerischen Phantasie. Diese Wechselbezüglichkeit aber wurde

von ihm nun auch zur durchgehenden Forderung seiner ästhetischen Theorie erhoben. Der Künstler — davon überzeugte er sich mehr und mehr — wird mit der Natur nur wetteifern können, wenn er die Art, wie sie bei Bildung ihrer Werke verfährt, ihr wenigstens einigermaßen abgelernt hat. In dieser immer gleichbleibenden Gesetzlichkeit erfährt er das Gegengewicht des Objektiven, das auch seiner Einbildungskraft erst Bestimmtheit und Sicherheit verleiht. Immer wieder hat Goethe die jungen Künstler seiner Epoche, denen dies wohltätige Gegengewicht versagt war, bedauert — und er hat auch Hölderlin, den er freilich hierbei unverdient mit Talenten zweiten Ranges zusammen nannte, in dieses Urteil mit einbezogen. Dennoch ist Hölderlins Lyrik nicht so schlechthin und einseitig »subjektivisch« geblieben, wie Goethe und Schiller, die nur eine unvollkommene Kenntnis und Anschauung von ihr besaßen, geurteilt haben. Nur waltet bei ihm jene neue und eigentümliche Form der »Objektivität«, die ihre letzte Wurzel nicht in der sinnlich-realen Naturbetrachtung und -beobachtung, sondern in der Naturempfindung des Mythos hat. Die griechische Götterwelt war es, die für Hölderlin wieder zu einer zweiten »Natur« geworden war. Der tiefere Grund für die Tragik in Hölderlins Leben und für die Art, wie er selbst als Dichter diese Tragik begriff und gestältete, liegt daher nicht darin, daß sich hier Subjekt und Objekt, Ich und Welt nicht in ein inneres G l e i c h g e w i c h t zu setzen vermochten: sondern er muß schon in den E l e m e n t e n dieses Verhältnisses selbst und in der Art, wie Hölderlin beide empfand und auffaßte, gesucht werden.

Für Goethe erschließt sich in dem unablässigen Wandel und Werden der Gestalten die letzte Einheit der Natur, die unser Schauen und Denken zu fassen vermag: ihre ewige Systole und Diastole. Hinter dieses Urphänomen des Lebens dringt seine theoretische und dichterische Betrachtung nicht zurück. Er erfreut sich an diesem wahren Schein, ohne nach seinem »Warum«, nach seinen letzten »Gründen« zu forschen. Im Gegensatz hierzu geht Hölderlins Naturanschauung von Anfang an einen anderen Weg. Er sucht in der Natur weniger das Werden, als das Sein; es ist nicht ihre Bewegung, sondern ihre Ruhe, in der sie sich ihm zu eigen gibt und ihm ihr Wesen erschließt. Das Lied an die S t i l l e, das Hölderlin als Achtzehnjähriger dichtet, bringt zuerst in seine noch abstrakte und konventionelle Jugendlyrik einen freieren individuellen Ton: man fühlt in ihm den Nachklang eines Grunderlebnisses seiner Knabenjahre. Und der Hyperion klingt wieder völlig in diese Empfindung aus, mit der Hölderlin selbst begonnen hatte. »O du — so dacht' ich —

mit deinen Göttern, Natur! ich hab' ihn ausgeträumt von Menschendingen den Traum und sage, nur Du lebst, und was die Friedenslosen erzwungen, erdacht, es schmilzt wie Perlen von Wachs hinweg von deinen Flammen! Wie lang ist's, daß sie dich entbehren? o wie lang ist's, daß ihre Menge dich schilt, gemein nennt dich und deine Götter, die Lebendigen, die Seligstillen!« Es hängt vielleicht mit dieser seelischen Tendenz Hölderlins zusammen, daß in seiner Naturempfindung und seiner Naturgestaltung die Anschauung des organischen Lebens, die bei Goethe überall auf dem Grunde liegt, fast ganz zurücktritt. Wo er sich — wie z. B. in dem Gedicht »Die Eichbäume« — in ein Bild organischen Lebens vertieft, da hebt er es unwillkürlich aus dem Rahmen und Umkreis der Natur heraus: es wird ihm zum Vorbild und Analogon sittlichen Lebens. Alle Kraft der eigentlichen Naturbeseelung erweist sich dagegen in Hölderlins Anschauung der allgemeinen anorganischen Grundelemente und Grundkräfte der Natur. Luft und Licht, Erde und Himmel, Aether und Sonne sind die immer wiederkehrenden Anschauungen, in denen seine Lyrik lebt. Es entspricht der antiken, der mythischen Richtung von Hölderlins dichterischer Phantasie, daß er, auch dort wo er sich ganz der Bewegung, der Stetigkeit und dynamischen Einheit der Natur hingibt, auch diese Einheit noch in konkreten Einzelheiten, in persönlichen Göttergestalten sich verkörpern muß. Das Höchste in seiner Lyrik aber gelingt ihm dort, wo er, wie in der Elegie »Die Nacht«, gleichsam die Stille selbst beschwört und ihr Melodie und Sprache gibt. Hier erst wird sein tiefster und eigenster Ton ganz vernehmlich.

»Ringsum ruhet die Stadt; still wird die erleuchtete Gasse
Und mit Fackeln geschmückt rauschen die Wagen hinweg.
Satt gehn heim von Freuden des Tags zu ruhen die Menschen
Und Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt,
Wohl zufrieden zu Haus; leer steht von Trauben und Blumen
Und von Werken der Hand ruht der geschäftige Markt.
Aber das Saitenspiel tönt fern aus Gärten — vielleicht daß
Dort ein Liebender spielt oder ein einsamer Mann
Ferner Freude gedenkt und der Jugendzeit — und die Brunnen
Immer quillend und frisch rauschen an duftendem Bach.
Still in dämmriger Luft ertönen geläutete Glocken
Und der Stunden gedenk rufet ein Wächter die Zahl.
Jetzt auch kommt ein Wehn und regt die Gipfel des Hains auf,
Sieh! und das Ebenbild unserer Erde, der Mond
Kommet geheim nun auch, die Schwärmerische, die Nacht kommt
Voll mit Sternen und wohl wenig bekümmert um uns
Glänzt die Erstaunende dort, die Fremdlingin unter den Menschen
Ueber Gebirgeshöhn traurig und prächtig herauf.«

Der Auffassung der Natur, die sich hierin ausdrückt, aber entspricht bei Hölderlin weiterhin eine bestimmte Auffassung und Empfindung des zeitlichen Geschehens überhaupt. Indem er sich dem Strome dieses Geschehens überläßt, indem er in ihn eingeht und in ihm untertaucht, sucht er doch in ihm beständig einen Punkt, der gleichsam über die Zeit hinaus liegt. In einem solchen Fortgang über alle Unruhe des Werdens glaubt er die Innerlichkeit des Seins erst wahrhaft und völlig zu erfassen. So fleht er zu dem Gott der Zeit, den er über seinem Haupte walten fühlt, daß er ihn nicht zu mächtig, nicht zu gewaltsam ergreife. »Ach wie ein Knabe seh' ich zu Boden oft, Such in der Höhle Rettung vor dir und möcht' Ich Blöder eine Stelle finden, Alleserschütterer! wo du nicht wärest.« Und dies gilt nicht nur für das äußere Geschehen, sondern greift auf den rein innerlichen seelischen Prozeß des Werdens über. Hölderlin begnügt sich nicht damit, das Leben im farbigem Abglanze des inneren und äußeren Geschehens anzuschauen, sondern es lockt ihn immer wieder zu dem Geheimnis, das jenseits alles zeitlichen Daseins, alles Entstehens und Vergehens liegt. »Ist sie unser Element, diese Dämmerung? Warum kann ich nicht ruhen darinnen? Da sah ich neulich einen Knaben am Wege liegen. Sorgsam hatte die Mutter, die ihn bewachte, eine Decke über ihn gebreitet, daß er sanft schlummere im Schatten und ihn die Sonne nicht blende. Aber der Knabe wollte nicht bleiben und riß die Decke weg, und ich sah, wie er's versuchte, das freundliche Licht anzusehen, und immer wieder versuchte, bis ihn das Auge schmerzte und er weinend sein Gesicht zur Erde kehrte. Armer Knabe! dacht' ich, andern ergehts nicht besser und hatte mir auch beinahe vorgenommen, abzulassen von dieser verwegenen Neugier. Aber ich kann nicht! ich soll nicht! Es muß heraus das große Geheimnis, das mir das Leben gibt oder den Tod.« Erst in diesem Zusammenhange wird auch die Grundkonzeption der Empedokles-Tragödie ganz verständlich. Die Tragik, die im Empedokles zur Darstellung kommt, soll keine bloß individuelle, sondern schlechthin universelle Bedeutung besitzen: sie geht nicht aus irgendwelchen Einzelbedingungen der Personen und Charaktere, sondern aus dem Ganzen des Daseins selbst hervor. Hölderlin selbst spricht dies, auch in rein theoretischem Sinne, aus. Empedokles müßte auch in wirklich schönen Verhältnissen als unbefriedigt, als unstet und leidend gedacht werden; bloß deshalb, weil sie eben besondere Verhältnisse sind und weil er, sobald sein Herz und sein Gedanke das Vorhandene umfaßt, ans Gesetz der Succession gebunden ist. Dieses Gesetz der Succession aufzuheben; den Inhalt

des Lebens in einen Moment zusammenzudrängen, in dem der Ablauf des Lebens angehalten und vernichtet wird: dies ist der Sinn seines Opfertodes. Nicht von heute — so verkündet er dem Pausanias — sei sein Entschluß zu sterben: »da ich geboren wurde, war's beschlossen.« Erst wer bis zu diesem Punkte durchgedrungen ist, wer hinter dem rhythmischen Auf und Ab des Lebens die Stille des Todes kennt und sucht, dem hat das All sein letztes Rätsel erschlossen.

»O Ende meiner Zeit,
O Geist, der uns erzog, der du geheim
Am hellen Tag und in der Wolke waltest,
Und du, o Luft! und du, du Mutter Erde,
Hier bin ich ruhig, denn es wartet mein
Die längst bereitete, die neue Stunde
Nun nicht im Bilde mehr, und nicht, wie sonst,
Bei Sterblichen, im kurzen Glück — ich find',
Im Tode find' ich den Lebendigen . . .
Kennst Du die Stille rings? kennst Du das Schweigen
des schlummerlosen Gotts? erwart' ihn hier!
Um Mitternacht wird er es uns vollenden . . .
Dann folgen wir zum Zeichen, daß wir ihm
Verwandte sind, hinab in heilige Flammen.«

In dieser letzten und höchsten Harmonie schließt sich für Hölderlin seine Anschauung von der Natur mit seiner Anschauung des seelischen Geschehens zusammen. Nun aber setzt das dritte: das rein spekulative Moment ein. Je weiter Hölderlin in dem innern Aufbau seiner Tragödie und in ihrer äußeren Gestaltung fortschreitet, um so mehr reiften in ihm auch die Grundgedanken zu einer allgemeinen Aesthetik des Tragischen heran. Und in ihnen verknüpfte er sich wieder eng der allgemeinen Richtung der idealistischen Spekulation. »Das Tragische ist seinem Grundtone nach idealisch, und allen Werken dieser Art muß eine intellektuale Anschauung zugrunde liegen, welche keine andere sein kann, als jene Einigkeit mit allem, was lebt, die zwar von dem beschränkteren Gemüte nicht gefühlt, die in seinen höchsten Bestrebungen nur geahndet, aber vom Geiste erkannt werden kann, und aus der Unmöglichkeit einer absoluten Trennung und Vereinzelung hervorgeht.« Fast scheint es somit, als ob es eine höchste metaphysische Einsicht in das Grundgesetz des Lebens sei, die der tragische Dichter vermitteln und aussprechen will. Der Begriff der intellektualen Anschauung führt uns wieder in den eigentlichen Kernpunkt der philosophischen Spekulationen der Zeit, zu den Theorien Fichtes und Schellings zurück. Um Hölderlins Verhältnis zu ihnen zu bestimmen,

um darüber zu entscheiden, wie weit er von diesen Spekulationen abhängt und wie weit er sie umgekehrt aus der Eigenart seiner dichterischen Auffassung und Betrachtung bereichert und umgestaltet hat: dazu müssen wir hier freilich weit zurückgreifen, müssen wir die ersten geschichtlichen Ursprünge und die systematischen Beweggründe der idealistischen Bewegung überhaupt uns allgemein zu verdeutlichen suchen.

Der kritische Idealismus Kants geht von dem Gegensatz des »Allgemeinen« und »Besonderen« aus; aber er faßt diesen Gegensatz ausschließlich im Sinn der logischen Geltung. Sein Problem ist nicht der letzte Ursprung des Seins und der Erfahrung, sondern die Gültigkeit und Notwendigkeit der Erfahrungs u r t e i l e. Das eben ist der neue Sinn der rein »transzendentalen« Fragestellung: daß sie es nicht sowohl mit Gegenständen, als mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt zu tun hat, sofern diese a priori möglich sein soll. Wie aus Wahrnehmung Erfahrung werden könne — wie in jedem scheinbaren Einzelsatz der Erfahrung dennoch eine gleichbleibende Form von ihr und ein System ihrer Grundsätze wirksam ist: dies will die Kantische Vernunftkritik aufweisen. Die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori bedeutet die Möglichkeit einer derartigen ursprünglichen Verknüpfung alles Einzelnen, daß es von Anfang an zur logischen Form eines Erfahrungsganzen tauglich ist und auf die Gesetzlichkeit dieses Ganzen, als Bedingung für alles besondere Wissen, hinweist. Auch die Ethik Kants, auch seine Freiheitslehre, hält sich in dieser kritisch transzendentalen Richtung. Denn nicht wie Freiheit möglich sei und aus welchem letzten metaphysischen Grunde sie stamme, soll hier erörtert werden; — vielmehr hat Kant jede »Theorie« hierüber beständig abgelehnt. Nur dies soll gezeigt werden, wie von dem Faktum des sittlichen Bewußtseins auf die unbedingte Gültigkeit eines höchsten sittlichen Gesetzes geschlossen werden kann und wie durch den Hinblick auf dieses Gesetz, durch die Unterordnung der empirischen Beweggründe unter die Maxime des kategorischen Imperativs, der besondere Wille erst einen neuen Wert: den Wert des allgemeinen Willens erhält. So handelt es sich im Logischen wie im Ethischen, im Gebiet der theoretischen wie in dem der praktischen Vernunft, für Kant nicht darum, wie aus dem Allgemeinen das Besondere wird und hervorgeht, sondern darum, wie in jedem Besonderen eine ideelle Beziehung auf ein Allgemeingültiges und Notwendiges latent ist, die von der kritischen Philosophie entwickelt und begrifflich ausgesprochen wird.

Den entscheidenden und charakteristischen Gegensatz, der

zwischen dieser Grundrichtung Kants und der Spekulation seiner Nachfolger besteht, kann man sich vielleicht am schärfsten verdeutlichen, wenn man auf die neue Formulierung hinblickt, die diese Spekulation der kritischen Hauptfrage: der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori gegeben hat. Völlig unbefangen und fast unbewußt hat sich diese Wendung bereits in Schellings »Philosophischen Briefen« vollzogen. Schelling glaubt nur die innerste Meinung der Vernunftkritik selbst auszusprechen, wenn er an Stelle der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori die andere, wie er glaubt, nur der Form nach veränderte, dem Inhalt nach aber gleichbedeutende Frage setzt: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen könne? Noch anders gefaßt kann nach ihm das gleiche Problem in der Form ausgesprochen werden, wie der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen oder wie das Dasein der Welt möglich sei? Von einem solchen »Uebergang« hatte freilich die Vernunftkritik nichts gewußt: — das Rätsel, das sie zu lösen hatte, betraf nicht das Dasein der Welt, sondern jene letzte und ursprüngliche Gesetzlichkeit der Erkenntnis, kraft deren der Verstand, als ein System notwendiger Begriffe und Prinzipien sich zugleich als »Urheber der Natur« enthüllt. F i c h t e indes glaubte hier noch ganz auf dem kritisch-transzendentalen Wege zu sein, sofern auch er, indem er die Frage nach der Möglichkeit des Daseins der Welt stellt, diese Frage doch nicht mehr in den Kategorien der vorkantischen Metaphysik beantwortet. Der Dogmatismus beginnt nach ihm damit, daß man den Ursprung des empirischen Seins, wie es die vorkantischen Lehren durchweg getan hatten, in ein anderes, absolutes S e i n verlegt. Die kritische Philosophie, die Philosophie der Freiheit weist hingegen einen anderen Weg. Alle echte Ursprünglichkeit und Absolutheit haftet für sie nicht am Sein, sondern am Tun — nicht an Tatsachen, sondern an Tathandlungen. So kann freilich nicht gefragt werden, wie ein absolutes Ding sich aus sich selbst heraussetzt und sich in eine Vielheit besonderer Dinge entfaltet; wohl aber kann und muß eine Antwort darauf gegeben werden, welche notwendigen Grundakte der Intelligenz es sind, vermöge deren für sie die Vorstellung einer »objektiven« Wirklichkeit, der Gedanke eines Nicht-Ich und seiner gesetzlichen Ordnungen entsteht. Die Gesamtheit dieser Grundakte bildet eine stetige Reihe, in welcher jedes folgende Glied vom früheren bedingt und durch dasselbe gesetzt ist. In diesem deduktiven Zusammenhange von Bedingungen, den die Wissenschaftslehre vor uns darlegt, schließt sich die Kluft zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen dem unbedingten Tun und dem

bedingten und empirischen Sein. Denn jetzt zeigt sich, daß es die eigne Norm des Tuns selbst ist, die seine fortschreitende Selbstbegrenzung fordert. Nur indem es sich eine Schranke setzt, vermag das Tun sich in dieser Schranke seiner selbst und seiner ursprünglichen Zweckrichtung bewußt zu werden. Nur im Bilde des empirischen Seins, das es vor sich hinstellt, erkennt sich das reine Sollen und somit das reine Ich: denn nur an der Vorstellung der Grenze vermag es sich seiner ursprünglichen Kraft, diese Grenze selbständig aufzuheben und über sie ins Unendliche weiter zu schreiten, zu vergewissern. So wird im Sinn der Wissenschaftslehre das Endliche nicht zeitlich und genetisch »erklärt«, denn damit würde es nur auf ein anderes gleichfalls Endliches zurückgeleitet; wohl aber soll es teleologisch auf den letzten Grund seiner Bedeutung zurückgeführt und diese Bedeutung in einer absoluten Norm verankert werden. In ihr erst, in der unbedingten Selbstgewißheit des Sollens, hat jede Frage nach einem weiteren Warum ihr Ende erreicht. Die Antinomie, die die dogmatische Metaphysik nicht zu lösen vermochte, wird durch die kritische Ethik überwunden. Denn das Endliche soll in der Tat zugleich sein und nicht sein; — es ist, damit es überwunden wird. Hierin ist, im Sinne der Fichteschen Lehre, die eigentliche Theodicee der Welt erreicht: das empirische Dasein ist gerechtfertigt, indem es einerseits zwar als Gegensatz, damit aber zugleich als das ständige Objekt und der ständige »Vorwurf« der unbedingten sittlichen Tätigkeit begriffen wird.

Schelling schreitet über Fichte hinweg, indem er den Begriff des Tuns zu dem allgemeinen Begriff des Lebens erweitert. Die Gesamtansicht der Natur wird dadurch von Grund an geändert. Vom Standpunkt des Tuns aus ist die Natur nur das Objekt, nur der Stoff, der der freien Tätigkeit geboten wird und an dem sie sich gestaltend und umgestaltend zu üben hat. Aber eine solche bloße Stofflichkeit, eine derart unbedingte Passivität widerspricht nach Schelling dem Begriff der Natur selbst. Wie der Begriff der Materie sich — nach dem Grundgedanken, der schon in Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Durchführung gelangt war — in ein System von Kräften auflöst, so geht überall die individuelle Besonderung des Seins der Natur auf die Besonderung der Kräfte zurück. In diesen erschließt sich uns ein Zusammenhang, der gleich sehr über die allgemeine und abstrakte Stofflichkeit der bloßen Materie hinaus ist, wie er andererseits den bewußten Gesetzen des freien sittlichen Handelns vorausliegt. An die Stelle der bewußten Tat tritt hier jene andere Form der Geistigkeit, die wir in der

inneren Zweckmäßigkeit des organischen Lebens erfassen. In ihm ist die Stufe bloßer Dinglichkeit überwunden, ohne daß darum doch die Form der Natur in die des Willens und der sittlichen Normen aufgehoben ist. Aus dem bloßen Objekt, das sie bei Fichte war, ist die Natur zum Subjekt-Objekt erhoben; aus dem Produkt des Tuns ist sie wieder zum inneren Prozeß des Bildens geworden; — zu einem Prozeß, der freilich selbst so lange unbewußt bleibt, als er sich nicht in seinem höchsten Ergebnis, in der freien Intelligenz abgeschlossen und erkannt hat. So bewährt sich hier der Satz, daß ein eigentliches und wahrhaftes Wissen vom Naturprodukt nur möglich ist, wenn wir durch das Produkt hindurch in den Akt des Produzierens selbst und seine Bedingungen uns hineinversetzen. Eben dies ist es, was die »intellektuelle Anschauung« zu leisten hat. Wenn die sinnliche Wahrnehmung und der empirische Begriff, der sich ihrer bedient und auf sie folgt, die Natur nur als ein Aggregat des Gewordenen und somit als ein bloßes beziehungsloses Beisammen des Einzelnen erfaßt — so dringt die intellektuelle Anschauung in die Dynamik des Werdens selbst vor und stellt sie in der Form einer stetigen Reihe, als Entwicklung, die vom Allgemeinen ins Besondere, vom Ganzen zum Einzelnen geht, vor uns hin. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, erkennen wir jetzt ein und denselben Trieb, der nach ein und demselben Ideal der Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes auszudrücken bestrebt ist. Diese Form aber erschließt sich uns, wenn wir sie auf diese Weise durch das Medium der Natur und des organischen Lebens erblicken, nicht sowohl als sittliche, wie als ästhetische Urform. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt: doch könnte das Rätsel sich enthüllen, so würden wir darin die Odyssee des Geistes erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht: »denn durch die Sinnenwelt blickt, nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchsichtigen Nebel, das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.«

An diesem Punkte aber setzt nun der Einspruch Hegels gegen die grundlegende Methodik der Schellingschen Philosophie ein. Die Jugendschriften Hegels bewegen sich noch wesentlich um die Probleme der Religionsphilosophie: sie deuten den Begriff der Synthesis, die Einheit und die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, indem sie ihn an das sittlich religiöse Phänomen der Liebe anknüpfen.

In der Liebe erleben wir die Versöhnung der ursprünglichen Entzweiung des Ich und Du: denn sie ist jenes Bewußtsein von sich selbst, sein eigenes Selbstbewußtsein im Selbstbewußtsein des Andern zu haben. Das ausgeführte Hegelsche System behält diese Bestimmung zwar bei, stellt aber das Grundproblem auf eine andere und weitere logische Basis. Die echte und wahrhafte Lösung des Gegensatzes darf nur im Begriff und mit den Methoden des Begriffs gesucht werden. Solange die Philosophie diese Arbeit nicht auf sich genommen und durchgeführt hat, bleibt ihre Behauptung eines »Absoluten« eine leere Versicherung. Die Gewißheit des Absoluten darf nicht der Ekstase, sondern sie muß der kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache verdankt werden. In die angebliche Einheit, in die ästhetische Vollkommenheit und Selbstgenügsamkeit der Anschauung. müssen wieder die Trennungen des Verstandes, muß der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen eingeführt werden. Diese Arbeit ist es, der sich Hegels Phänomenologie des Geistes und seine Logik von verschiedenen Angriffspunkten aus und mit verschiedenen Mitteln unterziehen. Die Gestalten des Bewußtseins und die reinen Begriffsgestalten sollen hier in einen derartigen Zusammenhang gebracht werden, daß ersichtlich wird, wie jede von ihnen auf eine folgende und höhere hinweist und sich in dieser höheren aufhebt. In diesem Hinblick auf das Ganze der Entwicklungen des Bewußtseins und des reinen Begriffs stellt sich das innere Ungenügen, stellt sich der Widerspruch, der jeder besonderen Gestaltung als solcher anhaftet, heraus. Indem jede besondere Stufe durch diesen Widerspruch aufgelöst, indem sie über sich selbst hinausgetrieben wird, findet sie gerade in dem, worin sie sich vernichtet, erst ihre eigne und eigentümliche »Wahrheit«. So soll die Bewegung und das Leben des Bewußtseins mit dem Begriff und seiner Notwendigkeit durchdrungen werden — zugleich aber soll gezeigt werden, wie eben diese Notwendigkeit sich nicht in einer einzelnen Abstraktion erschöpft, sondern erst in der Dynamik des Begriffs und im Werden all seiner Bestimmungen und Momente zur vollen Entfaltung kommt. Der Kreis dieses Werdens ist geschlossen, wenn es auf der höchsten Stufe, auf der Stufe der Idee und des Selbstbewußtseins sich selbst begreift und weiß. In diesem Bewußtsein des Geistes als seiner selbst ist alle fremde Wirklichkeit aufgehoben; die Schale der Objektivität ist von ihm abgefallen und hervor tritt der reine Geist, der aus der Substanz zum Subjekt geworden ist, der alles was er ist, in sich und sich als alles begreift.

Wir sind mit dieser Erinnerung an die Grundgedanken der

Hegelschen Phänomenologie und Logik bereits über die Epoche hinausgeschritten, bis zu welcher Hölderlin der geistigen Bewegung der Zeit noch selbständig zu folgen vermochte: — als Hegel mit seinen ersten systematischen Werken hervortrat, war Hölderlin schon seit mehreren Jahren der unheilbaren geistigen Erkrankung verfallen. Aber es handelt sich uns hier nicht darum, das Verhältnis, das zwischen beiden bestand, in rein geschichtlichem Sinne zu verfolgen. Die historischen Einflüsse, die zwischen beiden gewaltet haben, die tatsächlichen Einwirkungen, die sie namentlich in der gemeinsamen Frankfurter Zeit auf einander geübt haben, sind, auch nach Diltheys eindringenden Untersuchungen der Jugendgeschichte Hegels, noch keineswegs völlig geklärt. Nur soviel läßt sich sagen, daß auch hier das Verhältnis kein bloß einseitiges gewesen ist, — daß Hegel keineswegs allein der Gebende, Hölderlin allein der Empfangende gewesen ist. Man hat versucht, im ersten Teil des Hyperion, der Ostern 1797 erschien, die Nachwirkung von Hegels geschichtsphilosophischen Ansichten nachzuweisen; doch ist dagegen mit Recht erinnert worden, daß das Werk, als Hegel zu Anfang des Jahres 1797 in Frankfurt eintraf, in der Konzeption und Ausarbeitung bereits zu weit fortgeschritten war, um durch ihn noch irgendeinen entscheidenden Einfluß zu erfahren. Wichtiger aber als diese Frage der unmittelbaren Einwirkung ist auch hier der m i t t e l b a r e Zusammenhang, der zwischen Hegels und Hölderlins Gedankenwelt besteht. Einem gemeinsamen Gedankenkreis fühlten sich beide von früh an angehörig. Was sie verband, war nicht eine persönliche Jugendfreundschaft — wie sie z. B. zwischen Hölderlin und Neuffer oder Sinclair bestanden hat — sondern das Bewußtsein dieses allgemeinen ideellen Zusammenhangs. »Ich bin gewiß« — so schrieb Hölderlin im Juli 1794 aus Waltershausen an Hegel — »daß Du indessen zuweilen meiner gedachtest, seit wir mit der Losung: Reich Gottes! voneinander schieden. An dieser Losung würden wir uns nach jeder Metamorphose, wie ich glaube, wieder erkennen. Ich bin gewiß, es mag mit Dir werden, wie es will, jenen Zug wird nie die Zeit in Dir verwischen. Ich denke, das soll auch der Fall sein mit mir. Jener Zug ist doch vorzüglich was wir aneinander lieben, und so sind wir der Ewigkeit unserer Freundschaft gewiß.« Auch Hegel hat, längere Zeit danach, in dem Gedicht »Eleusis«, das er Hölderlin nach Frankfurt sandte, den Freund wieder an den alten Geistesbund zwischen ihnen gemahnt. Von diesem gemeinsamen Hintergrund aber hebt sich nunmehr die geistige Eigenart Hegels und Hölderlins um so bestimmter und eindrucks-

voller ab. Hier ergreifen wir einen Vorgang, der über seine geschichtliche Einzelbedeutung hinaus, von grundlegendem Interesse für die allgemeine Methodik der Geistesgeschichte ist. Wie das Universelle sich im Individuellen reflektiert und ausprägt — wie ein System von Ideen, das der Zeit wesentlich und für sie charakteristisch ist, verschiedene Gestalt annimmt, in dem Maße, als es in den einzelnen großen Persönlichkeiten seine konkrete Form gewinnt: das tritt nun hier an einem bezeichnenden Beispiel nachdrücklich und überzeugend heraus.

Man darf hiergegen nicht einwenden, daß zwischen Hölderlin und Hegel, zwischen dem Philosophen und dem Künstler, von Anfang an der feste Vergleichspunkt fehle. Denn Hölderlin selbst widerspricht dieser Trennung, sofern in seiner Entwicklungsgeschichte die rein gedanklichen und die rein dichterischen Elemente sich in merkwürdiger Weise verknüpfen und ineinanderschlingen. Er faßt Leben und Denken nicht als getrennte, sondern als aufeinander bezogene, korrelativ zusammengehörige Gebiete. In dem Gedicht »Sokrates und Alcibiades« spricht er selbst diesen Zusammenhang aus: »wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.« Und dennoch trennt sich schon an diesem Punkte sein Weg von dem der gleichzeitigen idealistischen Spekulation. Denn so sehr auch er dem Widerstreit zwischen dem Endlichen und Unendlichen und der allgemeinen Dialektik des Einen und Vielen rein theoretisch nachgrübelt, so ist sein Denken doch von Anfang an von einer andersartigen Tendenz bestimmt und bewegt. Wir sahen bereits, wie dieser Grundgegensatz für ihn aus der Tiefe seiner lyrischen Auffassung hervorquillt. Seine lyrische Form führt ihn zu einem Punkt, an dem Bewegung und Ruhe sich miteinander zu durchdringen scheinen: an dem die reinste Empfindung für die Natur und für das seelische Geschehen gerade dort hervorbricht, wo das Fließen der Naturgestalten und der seelischen Gestalten gleichsam zum Stillstand gebracht ist. Dieses Verhältnis, das bisher nur allgemein bezeichnet war, bedarf nunmehr der individuellen Vertiefung — und hierfür freilich kann nur die Dichtung Hölderlins in der Besonderheit der Gefühls- und Gestaltungsweise, die sie in sich schließt, den Weg weisen. —

Die Theodizee des Dichters kann sich nicht, wie die Logodizee Hegels, damit begnügen, die Schranke, die dem einzelnen endlichen »Moment« als solchem anhaftet, dadurch aufzuheben, daß sie den Moment an das Ganze verweist, in welchem er einerseits zwar erhalten ist, in dem er andererseits aber als vereinzelter Bestand zu existieren aufgehört hat. Denn eben jene Besonderung, die

die Dialektik des logischen Systems fortschreitend als Schein enthüllt, ist das Lebenselement der dichterischen Anschauung selbst. Ihr kann es nicht genügen, die Totalität des Seins auf eine Folge verschiedener Momente zu verteilen, deren jeder den vorhergehenden, für sich ungenügenden ergänzt. Vielmehr muß sie allen ideellen Gehalt, den sie ausdrückt, in einen einzelnen Moment zusammendrängen, und ihn in einer fest umrissenen Gestalt, in einem einzelnen Gebilde verkörpern. Das lyrische Weltgefühl insbesondere geht überall auf solche Höhepunkte, in welchen der gesamte Inhalt des Lebens und alles, was es an Lust und Schmerz in sich schließt, wie in einen Augenblick konzentriert ist. Aber wenn nun dieser Punkt überschritten ist, wenn an die Stelle des allbefassenden Moments wieder der gleichförmig-leere Ablauf des Geschehens getreten ist — dann offenbart sich darin freilich um so unerbittlicher und leidvoller der Fluch, der auf jedem besonderen Dasein lastet. Diese Grundempfindung geht durch den »Hyperion« hindurch. »Eines zu sein mit allem, was lebt! Mit diesem Worte legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Zepter weg, und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewigeinigen Welt . . . Auf dieser Höhe steh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines Herzens Asyl, die ewigeinzige Welt ist hin: die Natur verschließt die Arme und ich stehe, wie ein Fremdling, vor ihr und verstehe sie nicht.« Wenn daher die philosophische Dialektik den »Schmerz des Negativen« in der fortschreitenden Bewegung des Gedankens zu überwinden trachtet; — wenn Hegel sein System mit einem Hymnus auf die *νόησις νοήσεως*, auf das göttliche »Denken des Denkens« beschließt: so hat Hölderlin von Anfang an dieser Lösung entsagt. Die Natur — dies spricht schon das Fragment von »Hyperions Jugend« aus — will nicht, daß man vor ihren Stürmen sich ins Gedankenreich flüchtet, zufrieden, daß man die Wirklichkeit vergessen könne im stillen Reiche des Möglichen. Die Grenze zwischen dem Leben der Göttlichen und der Sterblichen ist streng und unaufheblich. Unerbittlich mahnt hier der Klang des Schicksalsliedes, das Hölderlin schon als Knabe vernommen hatte. Keine Vermittlung beschwichtigt den Gegensatz zwischen dem Himmlischen, denen ewig der Geist blüht und den leidenden Menschen. Jeder Versuch, dieses Leiden, das mit dem Menschentum selbst unlöslich verknüpft ist, dadurch zu versöhnen, daß wir uns vom Gedanken des individuellen Daseins zum Gedanken des »Weltgeistes« erheben, in dem alle Gegensätze

sich harmonisch vereinigen sollen, ist daher vergeblich. Die Tragik, die jedem endlichen Sein anhaftet, muß innerhalb seiner selbst bis zu Ende durchgefühlt und durchgekämpft werden. Und keinem offenbart sie sich tiefer als dem Dichter. Das Leben des sinnlichen Menschen oder des Willensmenschen erschöpft sich in den Zusammenhängen von Mittel und Zweck, in dem Wechsel von Streben und Erfüllung. Der einzelne begrenzte Trieb findet hier Ruhe in einem einzelnen begrenzten Objekt, bis an einem neuen Gegenstand wieder ein neuer Trieb sich entzündet und so das Leben von einem relativen Ziel zum anderen weiterschreitet. Der Künstler aber empfindet in diesem Fortgang von Trieb zu Trieb, von Objekt zu Objekt nur das rastlose Hin und Her des Gefühls, nur seinen reinen Pendelschlag selbst. Er sehnt sich nach dem Gleichmaß des gewöhnlichen Menschenschicksals, ohne ihm jemals angehören und in ihm wahrhaft ausruhen zu können. »Wohin denn ich? Es leben die Sterblichen Von Lohn und Arbeit; wechselnd in Müh und Ruh. Ist alles freudig; warum schläft denn Nimmer nur mir in der Brust der Stachel?« Immer wieder klingt durch Hölderlins Lyrik diese erschütternde Klage: dieses Verlangen, sich am Endlichen und im Endlichen festhalten zu können, bis er zuletzt doch wieder die schrankenlose Bewegtheit des Gefühls und der Phantasie als sein eigentliches Los erfährt.

»In seiner Fülle ruhet der Herbsttag nun
Geläutert ist die Traub', und der Hain ist rot,
Von Obst, wenn schon der holden Blüten
Manche der Erde zum Danke fielen.

Und rings im Felde, wo ich den Pfad hinaus,
Den stillen wandle, ist den Zufriedenen
Ihr Gut gereift, und viel der frohen
Mühe gewährt der Reichtum ihnen.

Beglückt, wem ruhig liebend ein frommes Weib
Am eignen Herd in friedlicher Heimat lebt,
Es leuchtet über festem Boden
Schöner sein Himmel dem sichern Manne.

Zu mächtig, ach! ihr himmlischen Höhen zieht
Ihr mich empor; bei Stürmen, am heitern Tag
Fühl' ich verzehrend euch am Busen
Wechseln, ihr wandelnden Götterkräfte.

Und daß doch mir zu retten mein sterblich Herz
Wie andern, eine bleibende Stätte sei
Und heimatlos die Seele mir nicht
Ueber das Leben hinweg sich sehne.«

Dennoch wird eben in diesem Sehnen über das Leben hinweg ein neuer und reicherer Sinn des Lebens selbst erfaßt, der sich freilich nicht mehr abstrakt und losgelöst aussprechen, um so bestimmter aber im dichterischen Gebilde festhalten läßt. Das Leid des Menschen findet seine Lösung — nicht indem sein Streben an ein Ziel und damit die seelische Bewegung an ihr Ende gelangt, sondern indem diese Bewegung, je reiner wir uns ihr überlassen, um so deutlicher auf einen Punkt hinweist, an dem der Gegensatz von Lust und Schmerz verschwindet. Was hier zurückbleibt, das ist nur der reine Rhythmus, das Auf und Ab des Lebens selbst, ohne daß er in die qualitativen Gegensätze von Lust und Unlust, Freude und Trauer auseinandergeht. In dieser allgemeinen Dynamik des Gefühls löst sich der Widerstreit all seiner besonderen stofflichen Momente. »Und rauschten nahe Dir die Melodien des Schicksals nie? Verstandest Du sie? Dasselbe bedeuten seine Dissonanzen auch« — so spricht Hyperion, als Weiser und als Lehrer, im metrischen Fragment des Gedichts. Das Gefühl hat sich hier gleichsam von jedem Substrat befreit: es schwingt nur noch in sich selbst und lauscht seiner eigenen Melodie. Der Dichter empfindet Lust und Leid nicht mehr an sich, als abgelöste seelische Zuständlichkeiten, sondern er erfaßt beide als gleichwertige, weil gleich notwendige Momente in dem Bilde des Daseins, das er rein objektiv in sich aufnimmt und aus sich herausstellt. So vermag er beide, ohne ihren Gegensatz in irgendeiner gedanklichen Vermittlung aufzuheben, unmittelbar zu bejahen, eben weil sie in diesem Bilde für ihn gleichmäßig enthalten sind. »Denn sie, die uns das himmlische Feuer leihen, Die Götter schenken heiliges Leid uns auch: Drum bleibe dies.« Auch Diotima erwidert Hyperion auf seine Frage, was denn ein Traum sei, sein Leiden oder seine Freudigkeit: »Beides ist, und beides ist gut.« Denn nur in diesem Ineinander werden wir der wahrhaften, der tiefsten Realität des Seelischen in der Natur wie im eignen Ich, gewahr und gewiß. Wie Nachtigallengesang im Dunkeln tönt uns göttlich erst in tiefem Leid das Lebenslied der Welt. Das ist die letzte Rechtfertigung des Leidens, das ist die eigentliche Theodizee, die der Lyriker uns zu geben vermag: daß in ihm die Welt erst ihren reinsten Klang gewinnt, daß sie hier für uns erst wahrhaft tönend wird.

Denn dies ist überhaupt die allgemeine Ueberzeugung, die Hölderlins Dichtung wie seine theoretische Aesthetik beherrscht: daß die immanente Rhythmik des Weltgeschehens im Dichter nur ihre Fortsetzung findet. Unablässig hat er — wie ein Bericht Bettinas uns lehrt — noch in der Zeit des Wahnsinns mit dem Grundgedanken

seiner »Metaphysik des Rhythmus« gerungen: auch seine Anmerkungen zu den Uebersetzungen des Sophokles sind ganz von ihr durchdrungen und beherrscht. Es ist die reine Bewegung des Seins und der besonderen Naturgestaltungen selbst, die im Dichter ihren gesteigerten, potenzierten Ausdruck findet. Der Strom des Lebens, den er rings um sich fühlt, verwandelt sich ihm in das »strömende Wort«. Kraft dieser Gabe fühlt sich Empedokles ursprünglich und unmittelbar mit allem Sein geeint.

»Ein Knabe war ich, wußte nicht, was mir
Ums Auge fremd am Tage sich bewegt',
Und wunderbar umfingen mir die großen
Gestalten dieser Welt, die freudigen
Mein unerfahren schlummernd Herz im Busen.
Und staunend hört' ich oft die Wasser gehn,
Und sah die Sonne blühn, und sich an ihr
Den Jugendtag der stillen Erd' entzünden.
Da ward in mir Gesang, und helle ward
Mein dämmernd Herz im dichtenden Gebet, —
Wenn ich die Fremdlinge, die gegenwärtigen,
Die Götter der Natur mit Namen nannte,
Und mir der Geist im Wort, im Bilde sich,
Im seligen, des Lebens Rätsel löste . . .«

Aber gerade in dieser höchsten Lösung und in dieser Steigerung alles Daseins stellt sich nun noch einmal die durchgehende Tragik des Seins dar. Denn nur indem er sich selbst, als begrenztes Individuum, hingibt und vernichtet, vernimmt der Dichter dieses Lebenslied der Welt. Er hat zu wählen zwischen der reinsten und höchsten Erfüllung seiner Aufgabe und seiner menschlichen Existenz. Es ist Irrtum und Torheit zu glauben, daß beides sich vereinen lasse: daß dem Künstler eine sichere Stätte im empirisch-bedingten Menschendasein bereitet sein könne. Das Gefäß, durch das die Weltharmonie selbst sich den Menschen verkündet hat, muß, als einzelnes und beschränktes, zerbrochen werden. Sein ganzes Leben lang sieht Hölderlin diese Entscheidung, deren letzten erschütterndsten Ausdruck er im »Tod des Empedokles« gefunden hat, innerlich vor sich. In jedem Augenblick auch des höchsten gesteigerten Daseins weiß und fühlt er sie als unausbleiblich. Wem sich einmal das Geheimnis des Alls erschlossen hat, der wurzelt nicht mehr in dem, was die Menschenwelt ihre Realität nennt: in der Wirklichkeit des Wünschens und Tuns, des Wollens und Vollbringens. »Ich bin nicht, der ich bin — so spricht Empedokles zu Pausanias — und meines Bleibens ist auf Jahre nicht. Ein Schimmer nur, der bald vorüber muß, Im Saitenspiel ein Ton . . . .« Das ist die immanente Vergeltung dafür, daß der

Dichter sich von dem Substrat für alles endlich-empirische Dasein, daß er sich von dem Gegensatz von Lust und Leid gelöst hat. Nicht ohne inneren Widerstand gibt Hölderlin sich dieser Bestimmung hin, die er doch als unvermeidlich weiß. Immer wieder fleht er die Götter an, ihr Geschenk, unter dessen Last er erliegt, von ihm zu nehmen, — denn dem Sterblichen, der der Gewalt des Schicksals untersteht, wird die Gabe der Schicksallosen zum Verderben. »O nehmt, daß ich's ertrage, mir das Leben das göttliche, mir vom Herzen!«

Noch ein anderer konkreterer Widerstreit aber ist es, der den Entwurf des Empedokles-Dramas beherrscht. Der Gegensatz zwischen der Welt des Dichters und der empirischen Menschenwelt stellt sich in dem Kampf dieser dichterischen Welt gegen die geschichtlich-politischen Realitäten dar. Hölderlin selbst hat in dem Aufsatz »Grund zum Empedokles« diesen Konflikt als den eigentlichen Kern des Dramas bezeichnet. »Empedokles scheint nach allem zum Dichter geboren. . . . Der Widerstreit der Kunst, des Denkens, des Ordnens, des bildenden Menschencharakters und der bewußtlosen Natur schien in ihm gelöst, in den höchsten Extremen zu Einem und bis zum Tausche der gegenseitigen unterscheidenden Form vereinigt. Dies war der Zauber, womit Empedokles in seiner Welt erschien. Die Natur, welche seine freigeisterischen Zeitgenossen mit ihrer Macht und ihrem Reize nur um so gewaltiger beherrschte, je unkenntlicher sie von ihr abstrahierten, sie erschien mit allen ihren Melodien im Geiste und Munde dieses Mannes und so innig und warm und persönlich, wie wenn sein Herz das ihre wäre und der Geist des Elements in menschlicher Gestalt unter den Sterblichen wohnte.« Aber der tragische Irrtum des Empedokles besteht nun darin, daß er glaubt, diese innere Einheit, die er im Verkehr mit der Natur gewonnen, nun auch herausstellen und sie in einem einzelnen geschichtlich-staatlichen Bilde verwirklichen zu können. Damit wird seine Anlage über die ihr eigentümliche Sphäre hinausgetrieben; und diese kann nun weder von der Welt der Dichtung aus, noch von dem entgegengesetzten Extrem, von der Welt des politischen Tuns und Wirkens aus, wieder rein zurückgewonnen werden. Nur das Opfer des Empedokles stellt die Einheit seines Wesens und damit die geistig-sittliche Urkraft, die ihm eignet, wieder her. »Das Schicksal seiner Zeit, die gewaltigen Extreme, in denen er erwuchs, erforderte nicht Gesang; das Schicksal seiner Zeit erforderte auch nicht eigentliche Tat, die zwar unmittelbar wirkt und hilft, aber auch einseitiger: es erforderte ein Opfer. . . .« Die Gesamtstimmung Hölderlins, die

hier zugrunde liegt, hebt sich wiederum am schärfsten heraus, wenn man sie der intellektuellen Grundrichtung Hegels gegenüberstellt. Für Hegel sind die Phönomenologie des Geistes und die Logik in gleicher Weise Mittel zum Aufstieg in das Gebiet des »objektiven Geistes«, den er in den geschichtlich-geistigen Mächten verwirklicht sieht. Alle diese Mächte aber fassen sich ihm zuletzt in die eine Idee des Staates zusammen. Der Staat ist die Substantialität des Geistes selbst, er ist die Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte. Das »Ganze« ist somit nicht nur, wie die »Phänomenologie des Geistes« ausgeführt hatte — die Wahrheit, sondern es ist in der Form der staatlichen Gemeinschaft auch die höchste sittliche Realität. Die Motive, aus denen heraus Hegel diesen Staatsbegriff entwickelt hat, haben auch Hölderlin tief berührt. Er teilte mit Hegel die jugendlich-überschwängliche Begeisterung für die französische Revolution und für das neue Reich der Freiheit, das in ihr zu erstehen schien; er gehörte dem Kreis von Jünglingen im Tübinger Stift an, die wie eine bekannte Erzählung berichtet, auf die ersten Nachrichten von der revolutionären Bewegung einen Freiheitsbaum errichteten und ihn jubelnd umtanzten. »Es muß sich bald entscheiden — so schrieb er im Jahre 1792 nach den ersten Berichten über Kämpfe zwischen Oesterreichern und Franzosen an die Schwester. Glaube mir, wir kriegen schlimme Zeit, wenn die Oesterreicher gewinnen. Der Mißbrauch fürstlicher Gewalt wird schrecklich werden. Glaube das mir und bete für die Franzosen, die Verfechter der menschlichen Rechte.« Aber schon kurze Zeit darauf zeigt sein Verhältnis zu Fichte, daß der abstrakte Freiheitsgedanke seinem Sinn nicht mehr wahrhaft genügt. Wie für die Rechte der »Natur«, gegen das reine Sollen, so trat er jetzt auch immer bewußter und entscheidender für die Rechte der Individualität gegenüber der Allgemeinheit und der Allmacht des Staates ein. Auch diese Wendung, die man auf Humboldt oder Schelling zurückzuführen versucht hat, stammt doch im wesentlichen aus einer Grundforderung seiner eigenen Natur. Schroff erklärt er nunmehr, daß der Mensch um so freier sei, je weniger er vom Staate — seine Form möge sein welche sie will — erfahre und wisse. Schon die erste abgeschlossene Fassung des Hyperion spricht dies unzweideutig aus. »Beim Himmel! der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte. Die rauhe Hülse um den Kern des Lebens und nichts weiter ist der Staat. Er ist die Mauer um den Garten menschlicher Früchte und Blumen; aber was hilft die Mauer um den Garten, wo

der Boden dürre liegt.« So fühlt sich Hölderlin auch hier in der bloßen Hinweisung aufs Allgemeine, auf die Allheit des Staates nicht befriedigt, sondern fordert, daß die eigentlichen geistigen Grundprobleme auf dem Boden der Individualität selbst zum Austrag gebracht werden. Der Geist des großen Einzelnen gibt sich den zeitlichen, den geschichtlich politischen Mächten hin, aber er wird ihnen niemals unbedingt zu eigen, sondern behält sich ein eigenes Gebiet vor, in das er jederzeit zurückkehren kann. Als Priester und Seher verkündet Empedokles den Bürgern von Agrigent, ehe er von ihnen scheidet, ein neues Staatsideal, das nicht auf Satzung und Ueberlieferung, sondern auf der freien Selbstbestimmung beruht. »So wagts! was ihr geerbt, was ihr erworben. Was Euch der Väter Mund erzählt, gelehrt, Gesetz und Bräuch, der alten Götter Namen, Vergeßt es kühn und hebt, wie Neugeborne. Die Augen auf zur göttlichen Natur.« Aber er selbst kann und wird diesem neuen Bunde nicht mehr angehören: denn ihn treibt es über alle Grenzen des Lebens hinaus, damit sich ihm das Grundgeheimnis des Lebens, das Geheimnis des Zusammenhangs der Individualität und des Alls, zuletzt im Tode enträtselt. In diesem Gefühl nimmt er wie von allem menschlichen Glück und Leid, so auch von allen objektiven menschlichen Ordnungen Abschied. »Drum fordert nicht die Wiederkehr des Manns, der Euch geliebt, doch wie ein Fremder war, Mit Euch und nur für kurze Zeit geboren. O fordert nicht, daß er an Sterbliche Sein Heiliges und seine Seele wage! Ward doch ein schöner Abschied uns gewährt, Und konnt ich noch mein Liebstes Euch zuletzt, Mein Herz hinweg aus meinem Herzen geben. Drum vollends nicht! Was sollt' ich noch bei Euch? . . .«

Noch einmal erschließt sich für uns in diesem letzten Zug das innerliche Verhältnis, in dem Hölderlin zu seiner Zeit und zu den intellektuellen Mächten dieser Zeit steht. Der Pantheismus, den er mit ihr teilt, nimmt bei ihm eine neue und eigene Prägung an, weil er aus dem Grunde seiner dichterischen Individualität quillt. Zwar verwendet er zur Darstellung dieses Pantheismus die Begriffe und Kategorien, die der philosophische Idealismus hierfür erschafft; aber sie gewinnen bei ihm, eben weil sie einen anderen Ursprung haben, zugleich eine neue Bedeutung. An die Stelle der Dialektik des Begriffs tritt immer reiner und bestimmter die Dialektik des Gefühls: die zugleich einheitliche und gegensätzliche Weltempfindung des Lyrikers. Er fühlt sein Ich im Saitenspiel der Welt nur als einen verklingenden Ton: aber noch im Verklingen bewahrt dieser Ton seinen unzerstörbar eigenen Klang. Die Individualität hebt sich nicht schlecht-

hin in einem Allgemeinen auf; sondern sie weiß sich noch als ein Selbständiges und Eines, auch wo sie in das Leben des Alls übergeht und in ihm zu erlöschen scheint. So bewahrt seine Anschauung jene doppelte Richtung, die er in dem Motto, das er dem Hyperion voranstellt, bezeichnet hat: *»non coerceri maximo, contineri tamen minimo divinum est.«* Wenn Hegel in rastloser gedanklicher Arbeit die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen, des Endlichen und Unendlichen zu lösen versucht, so bewundern wir dieses gewaltige Ringen, das die ganze Breite des geistigen Lebens umspannt und sie scheinbar aus der reinen Bewegung des Gedankens hervorgehen läßt: aber stärker und persönlicher berührt uns doch die Grundempfindung Hölderlins, die keine Lösung dieses ursprünglichen Widerstreits vortäuscht, sondern ihn nur nach seiner ganzen Tiefe dichterisch ermessen und darstellen will.

Die Struktur des griechischen Wertbewußtseins.

Von

Georg Mehlis (Freiburg, i. B.).

Das Verständnis für eigentümliche Kultur kann nur gewonnen werden durch die Erkenntnis der leitenden Werte, die das Bewußtsein anerkennt. Dem historischen Verstehen sind feste Grenzen gesetzt, ja diese Grenzen erscheinen manchmal unüberwindlich. Wenn es schon schwer ist, das Leben der Gegenwart zu verstehen, aus dem unser eigenes Wesen sich gebildet, und die Kultur unseres Volkes in ihren Grundzügen uns manchmal fremd und rätselhaft erscheint, so daß wir keine Möglichkeit haben, ihren Sinn zu deuten und nicht wissen, wo das alles hinaus will, wenn selbst des Freundes vertrautes Antlitz geheime Fremdheit birgt, wieviel schwerer ist es dann, eine Kultur zu verstehen und nachzuleben, die längst vergangen ist wie diejenige Griechenlands, von der uns nur noch Bruchstücke und Trümmer erhalten sind.

Der historische Sinn möchte manchmal vor der Fülle dieser Schwierigkeiten verzagen, so daß uns jener radikale historische Skeptizismus nicht mehr so paradox erscheint, der da behauptet, daß wir nie und nimmer wissen können, was eine fremde, vergangene Kultur, wie Griechenland bedeutet, welches eigentümliche Leben hier geblüht, welcher Geist und welche Liebe damals gewaltet und gebildet.

Und hat nicht immer wieder die neue Zeit und die neue Kultur das Antlitz Griechenlands verändert? Das bleiche Askentum der frühchristlichen Zeit bebte zurück vor der nackten Schönheit der griechischen Statue. Die Renaissance bewunderte die Kraft und den Heroismus, die Schönheit und Weisheit des Griechentums. Der deutsche Idealismus in seinen großen Künstlern und Philosophen hat dann das Bild eines Volkes entworfen, für das ein schönes Gleich-

gewicht von Geistigkeit und Sinnlichkeit typisch war, das durch edle Einfalt und stille Größe sich auszeichnete, das Sinn für Harmonie, Maß und Grenze besaß. Und die jugendliche Heiterkeit dieses Volkes schien hervorzuleuchten aus den Göttergestalten des göttlichen Homers.

Das tiefe Kulturverstehen der Romantik, das in Schellings Philosophie begrifflichen Ausdruck fand, hat dann die Fülle der Gegensätze aufgewiesen, die Griechentum und Abendland trennen. Beide verhalten sich zueinander wie das Endliche zum Unendlichen, wie Natur und Geschichte, wie Notwendigkeit und Freiheit.

Und wiederum hat die moderne Erkenntnis, besonders durch Erwin Rhode und Nietzsche, dem Griechentum eine andere Gestalt und ein anderes Antlitz gegeben. Wenn sich früher das Verständnis des Griechentums vor allem an seiner Kunst und Philosophie gebildet hatte, so trat mit der Erkenntnis der griechischen Geheimkulte, der eleusinischen Mysterien und der Dionysosreligion ein neuer Wesenszug hinzu, der das heitere Bild der Schönheit dämpfte und ihm auch etwas Dunkles und Schmerzliches gab. Und dies geliebte Volk ist uns fast noch lieber geworden, nachdem wir es nicht mehr in der geläuterten Sphäre des Idealismus erschauen, nachdem wir auch das Kleinmenschliche an ihm kennen gelernt haben und wissen, daß Griechenlands große Seele auch erfüllt war von tiefem Leid und von dunkler qualvoller Sehnsucht nach der geheimnisvollen Macht des Unendlichen.

Wenn nun jede neue Epoche der Geschichte das Griechentum anders verstanden hat und es jeder neuen Entwicklungsstufe etwas anderes gewesen ist, so fragt es sich in der Tat, wo denn das wahre Bild zu finden und ob wirklich die spätere Auffassung, die über reichere Mittel der Erkenntnis verfügt, imstande war, das alte Bild in einem helleren Spiegel zu reflektieren.

Wir können diesen historischen Optimismus nicht ohne weiteres teilen, denn er setzt eine Steigerung des historischen Verstehens gleichzeitig mit dem Anwachsen des Materials und der historischen Hilfsmittel voraus. Auch scheint der Glaube zu bestehen, daß mit der Entfernung das Bild der Vergangenheit immer deutlicher erscheint, gereinigt von der Fülle des historisch Unwesentlichen. Vielleicht sind wir von Griechenland schon zu weit entfernt, um es verstehen zu können, und wir täuschen uns, weil die Energie unseres Verstehenwollens das eigene geistige Wesen so sehr gesteigert hat, daß wir in der griechischen Kultur schließlich nur noch uns selber erschauen können.

Das Griechenland, das wir meinen, das die Wissenschaft erkennen will, ist doch nicht gleichbedeutend mit der Summe der Auffassungen, die sich verschiedene Kulturepochen von ihm gebildet haben. Wir wollen nicht wissen, was Griechenland für diese verschiedenen Zeiten gewesen und was sie hineingedeutet, sondern wir wollen erkennen, was griechische Kultur für sich bedeutet.

Mag es nun eine leise Hoffnung des Verstehens sein, daß unser Geist mit dem Geist des Griechentums eine gewisse Verwandtschaft aufweist. Wie würde unsere Sehnsucht und unsere Liebe sonst auch immer wieder das Land der Griechen mit der Seele suchen!

Wir meinen, daß die allgemeine Struktur des griechischen Wertbewußtseins, in dem seine Kultur Ausdruck findet, der Erkenntnis zugänglich ist, vor allem in der Philosophie, wo eigentümliche Werthaltungen sich mit der klaren Form des Begriffes verbinden. Niemals aber werden wir verstehen können den eigentümlichen Glanz und Duft, der das neu geschaffene Prinzip umleuchtete, mit dem der griechische Weise das Rätsel der Wirklichkeit zu deuten vermeinte. Wir können das Erlebnis nicht mehr verstehen, das den sizilianischen Propheten beglückte, als zuerst das Bild des Sphairos vor seiner suchenden Seele stand. Die Gestalt dieses Prinzips wird für uns immer etwas seltsam Fremdes und Paradoxes behalten, und etwas Aehnliches gilt auch für die größte Entdeckung des griechischen Geistes, für die platonischen Ideen in ihrer plastischen Begrenztheit und Abgeschlossenheit. Der Charakter des griechischen Wertbewußtseins wird am besten dadurch gekennzeichnet, daß der theoretische und ästhetische Wert die höchste Bejahung und Anerkennung fanden. Die Schönheit und die Erkenntnis hat für das Griechentum am meisten bedeutet, und dieser theoretisch-ästhetischen Weltanschauung hat die griechische Philosophie vollendeten Ausdruck gegeben.

Zum Kunstwerk gehört die Begrenzung. Es ist abgelöst von dem Zusammenhang des Wirklichen. Es hat alle Bedürftigkeit und allen Mangel getilgt und seine Seligkeit in ihm selbst gefunden. Und auch für die theoretische Wertung ist das Endliche und Begrenzte von Bedeutung. Ist doch der Begriff selber das Prinzip der Begrenzung und das Unendliche, das niemals rationalisiert werden kann, sondern ewig unbegreiflich bleibt, der gegebene Feind des theoretischen Bewußtseins. So können wir es verstehen, daß die griechische Metaphysik, wenn sie das Göttliche als den absoluten Wert bestimmen wollte, ihm immer das Prädikat des Endlichen und Begrenzten verlieh. Gott ist der absolute Begriff und das vollendet Schöne, des-

wegen ist ihm das Unendliche fremd. Diese Bewertung des Begrenzten zeigt sich etwa bei dem großen Eleaten Parmenides, wenn er das göttliche Sein, das alles Geschehen ausschließt, zu bestimmen sucht. Dies Sein muß notwendig einen Abschluß haben. Ihm eignet der Charakter der Endlichkeit und Begrenztheit, *ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές*, denn es ist mangellos.

Bevor wir jedoch die Struktur des griechischen Wertbewußtseins noch etwas näher entfalten, müssen wir uns darauf besinnen, daß von einer Unterscheidung der Werte, wie sie das Abendland durch sorgfältige Kritik herausgearbeitet hat, in Griechenland noch keine Rede sein konnte. Die Wertgegensätze, die das moderne Bewußtsein so stark und konfliktreich bewegen, sie lagen damals noch in der Einheit des Unbewußten verborgen. Es war eine stillschweigende Voraussetzung des griechischen Denkens und Fühlens, daß alles wertvolle Leben wie Sittlichkeit, Erkenntnis und Kunst auf das schönste zusammenstimmte. Die Wertgebiete waren noch nicht scharf getrennt, und so schien es dem griechischen Geiste selbstverständlich zu sein, daß das Gute auch das Schöne ist. Das *ἀγαθὸν* und das *καλὸν* stimmen vollkommen zusammen, so daß wir von der schönen Sittlichkeit des Hellenentums sprechen können. Diese Werthaltung darf nicht so aufgefaßt werden, als ob der Geschmack als Funktion des ästhetischen Bewußtseins darüber zu entscheiden habe, was gut und tugendhaft ist. Erst die späte Lehre des Epikur hat dem Schönen dies Herrscherrecht eingeräumt. Ebensowenig sollte der Wert eines Kunstwerkes an seiner moralischen Wirkung gemessen werden, sondern die Gleichsetzung von *ἀγαθὸν* und *καλὸν* will vielmehr besagen, daß das Schöne als Gegenstand unserer Liebe den Menschen besser macht und daß die richtige Gestaltung des Lebens, wie sie der tugendhafte Mensch vollzieht, das Prädikat der Schönheit verdient.

Wie die Schönheit, so ruht auch das Recht noch in enger Verbindung mit dem moralischen Prinzip als dem Wert der Sittlichkeit. Der Mensch ist bedingungslos verpflichtet, den Gesetzen seiner Vaterstadt zu gehorchen, und der Verstoß gegen diese Gesetze gilt als schwere ethische Schuld. Nur in der Gegenüberstellung von dem, was *φύσει* (von Natur) und *θέσει* (durch menschliche Satzung) gilt, macht sich bereits der Gegensatz zwischen dem Ethischen und Rechtlichen bemerkbar.

Und endlich die enge Vereinigung des Schönen mit dem Gegenstand der Erkenntnis, die das griechische Wertbewußtsein gepflegt

hat. Den Marmorbildern des Phidias verwandt, sind die platonischen Ideen ewige göttliche Gestalten.

Indem wir auf die einzelnen Wertsetzungen eingehen, vermeiden wir es, von dem Intellektualismus des Griechentums zu sprechen. Eine einseitige Verstandeskultur, wie das Aufklärungszeitalter, das mit vollem Recht die Bestimmung des Intellektualismus trägt, ist von der Mannigfaltigkeit und Schönheit der griechischen Kultur so weit entfernt. Wohl aber können wir von einem Primat des theoretischen Wertes in Griechenland sprechen, sofern der griechische Geist zu der Einsicht gelangte, daß der höchste Wert und die größte Seligkeit mit der reinen Erkenntnis verbunden sei. Dem Irrtum zu entfliehen, der Täuschung und dem Vorurteil, galt als die vornehmste Aufgabe des menschlichen Bewußtseins. Aber der Gang des griechischen Geistes blieb nicht stehen bei den Trivialitäten einer seichten Verstandeslogik, sondern wandte sich mit großer Kraft und Herrlichkeit der übersinnlichen Welt zu, um von dort her die Gewißheit der Wahrheit zu holen. Die Wissenschaft erhielt die höchste Weihe. Der Wesensgrund des Wirklichen blieb ihr letztes Ziel. Sie erlöst von der Alltäglichkeit und von der Unruhe der Tat. Wenn wir eine Beschäftigung denken, die dem göttlichen Wesen angemessen ist, so kann sie nach der Lehre der reifen vollendeten griechischen Metaphysik nur in der Erkenntnis des eigenen vollkommenen Wesens liegen. Gott ist die *νόησις νοήσεως*, das Denken des Denkens, die Form aller Formen. Diese Selbsterkenntnis ist höchste Seligkeit. Zu ihm als dem Vollendeten und vollkommen in sich Abgeschlossenen strebt unsere sehnsüchtige Liebe empor. Wenn wir das Leben der Erkenntnis führen, so leben wir das Leben der Gottheit und nehmen teil an ihrer Seligkeit. Gott ist höchste Form der Erkenntnis, und die schönste Betätigung des Geistes ist die reine *θεωρία*.

Alles unruhige Tun ist dort getilgt, wo die in sich ruhende Gottheit wohnt. Keine Bewegung geht von ihr aus. Sie ist unbekümmert um die Welt und von keiner Liebe und von keinem Zorn erregt. Sie ist unbeweglich und doch der letzte Beweger. Denn die ganze Welt, von den niedrigsten Formen der Materie an ist von sehnsüchtiger Liebe zu Gott ergriffen. Sie sehnt sich nach Form und Gestaltung. Und so bewegt Gott die Welt wie das Geliebte den Liebenden bewegt.

Während für die moderne abendländische Kultur das Pathos des Tuns und der Tätigkeit so bezeichnend ist, bewertet das Griechentum die Kontemplation und die Passivität. Der Ursprung der Erkenntnis ist für Fichte die Tathandlung und aller Wert durch die Idee

des Tuns und der Handlung bestimmt. Das Wesen des Denkens liegt für Hegel in der Bewegung des Begriffes. Der griechische Denker lehrt die ἡσυχία, die Ruhe des Geistes, den von keinem Sturm der Affekte mehr bewegten Zustand der Seele. Er verkündet die γαλήνη, jene Meeresstille der Seele, die dem Kampf der Leidenschaften obgesiegt. Die höchste Potenzierung des Tuns, die Gestaltung aus dem Nichts; die Schöpfung hat im griechischen Denken keine Stelle gefunden. Die Welt war von Ewigkeit her und ist nicht geschaffen. Und auch die Idee einer menschlichen Schöpferkraft, wie wir sie etwa dem großen Künstler und Denker zuschreiben, ist dem Griechentum vollkommen fremd. Alles Erkennen ist Nachahmung eines Gegenstandes, zu dem wir selber nichts hinzutun, an dem wir keine Formung vollziehen, sondern den wir vollkommen rezeptiv empfangen und dessen Bild wir in uns aufnehmen. Und etwas Aehnliches gilt auch für die Kunst. Nicht durch Umbildung und Gestaltung, nicht durch den Kampf der Form mit dem spröden Stoff kommt das Kunstwerk zustande, sondern alle Kunst ist Nachahmung der sinnlichen Wirklichkeit.

Und so ist bei der Gegenüberstellung von Ich und Welt, von Subjekt und Objekt das Objekt allein das Bestimmende. Das Ich erleidet die Bestimmung und kann an dem Bestand des Wirklichen nichts verändern. Während nach der Vorstellung der deutschen Romantik die von Gott nicht vollendete Welt durch die Tätigkeit des Menschen ihrer Vollendung entgegengeführt wird, kann nach griechischer Auffassung die vollendete Wirklichkeit durch menschliches Tun keine Umgestaltung erfahren.

Wie groß muß die Leidenschaft dieses Volkes gewesen sein, daß es in den höchsten Formen, die sein Wertbewußtsein anerkannte, immer wieder das Ideal der Ruhe und der Kontemplation gefeiert hat. Dürfen wir doch weder annehmen, daß die Philosophie in Griechenland etwas Lebensfremdes war, wie das in unserer modernen Kultur mehr oder weniger der Fall ist, noch daß Müdigkeit, Schlaffheit und Resignation in dem Ideal der Untätigkeit eine willkommene Zielsetzung gefunden hat. Die griechischen Philosophen waren die geistigen Führer des griechischen Volkes, und was sie lehrten, stand im innerlichen Zusammenhang mit der Wesensart der griechischen Nation. Wenn der moderne Denker Fichte seinem Volke das Ideal der Tätigkeit predigt, so geschieht es, um aufzurütteln, so will er ein Volk, das in Gleichgültigkeit und Indifferenz versunken war, zu den höchsten Leistungen entflammen. Wenn der antike Philosoph seinem Volke das Ideal der Ruhe verkündete, so will er die Unrast

und leidenschaftliche Erregung seines Geistes dämpfen, fürchtend, daß es auf uferlose Bahnen getrieben wird und an der ὕβρις zugrunde gehe. Wenn dagegen der orientalische Weise das beschauliche Leben lehrt und verkündet, daß durch das Schicksal dem Menschen alles von Ewigkeit her bestimmt und zugewiesen sei, so lehrt er nichts anders als die Selbstbesinnung der orientalischen Kulturen in ihrer müden Reife.

Wenn nach der Ueberzeugung des griechischen Wertbewußtseins das Objekt oder die Natur das Bestimmende ist, so muß der Gedanke der Notwendigkeit entscheidende Bedeutung gewinnen. Der festgefügten Ordnung der Natur, deren Schönheit der griechische Geist bewunderte, muß sich der Mensch fügen und einordnen. Die Gesetze der Natur sind nach der griechischen Auffassung gut und heilsam. Wir haben keinen Grund, uns gegen sie aufzulehnen. Die Seinsordnung der Dinge fällt mit der moralischen Ordnung der Dinge zusammen. Was durch die Natur geschieht ist gut und gerecht. Diese Gleichsetzung steht im äußersten Gegensatz zu der Auffassung des modernen Bewußtseins. Der moderne Geist lehnt sich gegen die Natur auf. Er empört sich gegen die Grausamkeit des Naturgesetzes, das durch Krankheit und Tod den Tüchtigen dahinrafft, das schöne Jugend zerstört und den Narren und Schwächling leben läßt. Das moderne Bewußtsein kann nicht die Auffassung vertreten, daß alles Unglück und alle Unseligkeit nur auf menschlicher Schwäche und menschlicher Satzung beruhe und daß die Natur nicht nur unschuldig, also wertindifferent, sondern sogar gut und gerecht sei. Das Bewußtsein des Griechentums in seiner maßlosen Bewunderung der überirdischen Herrlichkeit der Gestirnwelt glaubte in der Tat, daß alles Gute und Wertvolle der Vollkommenheit der Natur entstamme und alles Schlechte und Wertfeindliche in der Unvollkommenheit menschlicher Einrichtungen seinen Ursprung habe.

Die Gestalt des Todes, die für uns etwas Bizarres und Sinnloses hat, war dem griechischen Menschen vertrauter. Er hatte sich noch nicht so weit von der Natur entfernt, als daß seine unheimliche Paradoxie ihm deutlich geworden wäre. Der Tod erscheint ihm als das natürliche und selbstverständliche Ende des Lebens. Der Grieche kennt nicht das Gespenst des Mittelalters, den dürren Knochenmann, der gierig nach jungen frischen Leben verlangt und als wahnsinniger Spielmann zum Tanze aufspielt. Er kennt keinen Totentanz. Wohl beklagt er das dunkle Schicksal, das im Kriege die Besten dahinrafft. Wohl kennt er die feierliche Majestät des θάνατος. Aber das unheimlich Grauenvolle und Fratzenhafte ist seinem Geist

fremd. Die griechische Plastik hat den Tod als schönen Jüngling mit gesenkter Fackel dargestellt, und der hellenischen Dichtung verdanken wir die Verklärung des Todes als Zwillingsbruder des Schlafes. In hoher Einigkeit mit dem Geschick fühlt sich der griechische Weise, und so empfängt er das drohende Geschoß „vom sanften Bogen der Notwendigkeit". Immer dieselbe milde und versöhnliche Auffassung ohne leidenschaftlichen Widerstand gegen das Unvermeidliche! In diesem Sinne konnte der deutsche Idealismus behaupten, daß die Antike gegenüber der Spannung und Gegensätzlichkeit des modernen Bewußtseins Einheit und Natur bedeute.

Unter der Herrschaft des theoretischen Wertes steht auch die Auffassung des sittlichen Lebens in Griechenland. Für Sokrates ist es selbstverständlich, daß die Tugend ein Wissen sei. Wenn ich zur Einsicht des Guten und Richtigen gelangt bin, dann werde ich auch gut und richtig handeln. „Kein Mensch tut freiwillig unrecht." In dieser Lehre des Sokrates liegt der Glaube an die zwingende Macht des Wissens. Der Macht der Erkenntnis kann ich nicht widerstreben. Und weiter ruht darin ein ethischer Optimismus: Der Glaube an die Güte der menschlichen Natur, die das Böse nicht tut aus Freude am Unrecht, und andere Menschen zu quälen und zu schädigen, sondern weil sie über das Wesen des Guten nicht Bescheid weiß und das Böse tut, weil sie es für das Gute und Richtige hält. Alle Schuld und alle Sünde ist im Grunde nur Irrtum.

Die Vorherrschaft des Theoretischen hat das sittliche Wertbewußtsein in Griechenland zu keiner reinen Entfaltung gelangen lassen. Mochte das Leben und der Tod des Sokrates auch den höchsten Forderungen der ethischen Norm entsprechen, so ist die Autonomie des sittlichen Bewußtseins im griechischen Denken doch noch zu keiner Selbstbesinnung der spekulativen Vernunft gelangt. Zu dieser Entwicklung hat auch die Vermischung der ethischen Wertsetzung mit hedonischen und utilaristischen Tendenzen sehr viel beigetragen.

Eine scharfe Trennung des theoretischen und ethischen Wertes ist erst durch Aristoteles vollzogen worden. Aber auch aus seiner Lehre können wir die höhere Wertschätzung des reinen Denkens und der Kontemplation gegenüber allem Streben und aller Tätigkeit deutlich erkennen. In der Ethik handelt es sich um das spezifisch menschliche Gut und um ein Ziel, das erreichbar ist, das also in einer engen Verbindung mit der Wirklichkeit steht. Der theoretische Wert der Erkenntnis ist dagegen ein göttliches Gut. Er ist über aller Wirklichkeit erhaben und nie ganz erreichbar. Und während das

sittliche Leben seine Erfüllung im Staate findet, führt der theoretische Wert über alles Gemeinschaftsleben weit hinaus.

Der höchste ethische Wert ist für den Griechen die soziale Gemeinschaft des eigenen Staates. Der ethische Individualismus ist nur vorübergehend in der sokratischen Schule aufgetreten. Plato hat die Einordnung des Individuums in das Stäatsganze auf das schärfste betont, und auch nach Aristoteles ist der Staat das unbedingt Bestimmende für die sittliche Individualität, die nur in ihm ihre vernünftigen Anlagen entfalten kann. So ist der Persönlichkeitsbegriff in der griechischen Kultur nur wenig entwickelt, so reich und schön das Personenleben war, das es erzeugte. Nichts von dem Kultus der Persönlichkeit ist hier zu finden, wie ihn die Stoa im römischen Weltreich mit dem Ideal des Weisen getrieben, und vollends ist Kants ethischer Begriff der Persönlichkeit dem Griechentum fremd. Diese Tatsache, daß in Griechenland ein vorbildlicher Typus der Persönlichkeit sich gebildet, ohne daß der Begriff der Persönlichkeit in seiner Fülle und Schönheit zum Selbstbewußtsein des griechischen Geistes gelangte, findet seine Analogie in der Behandlung des künstlerischen Problems. In Griechenland finden wir eine große vorbildliche Kunst, vor allem hat die Plastik und von den Formen der Dichtkunst das Epos und das Drama eine unübertroffene Gestaltung gefunden. Auch zur Bildung des Lebens hat der ästhetische Wert in Griechenland sehr viel beigetragen. Dennoch ist es dem griechischen Geiste nicht deutlich geworden, was die Kunst im ganzen Zusammenhang seiner Kultur bedeutete. Das hat erst der griechische Weise Epikur nach dem Untergang des Hellenentums erkannt und das Schöne zum Prinzip des Lebens erhoben. So bestätigt sich bei den Griechen das historische Prinzip, welches Hegel aufgestellt hat, daß nämlich die Philosophie erst dann zum Verstehen einer Kulturepoche gelangt, wenn ihre Gestalten den Zauber der Jugend verloren haben und alt geworden sind.

Da das griechische Wertbewußtsein den Gegensatz von Sein und Sollen nicht kennt, die Tätigkeit für gering erachtet und der ewig gleichen Ordnung der Natur so ausschließlich hingegeben war, können wir wohl verstehen, daß die Geschichte für die Kultur des griechischen Volkes nur eine geringe Bedeutung besaß. Zu dieser unhistorischen Auffassung wurde Griechenland auch durch den einseitig nationalen Wertgesichtspunkt getrieben. Die Griechen hielten sich für das einzig vernünftige, für das einzig wertvolle Volk. Somit konnte eine wertvolle soziale Gemeinschaft über Großgriechenland nicht hinausführen. Aber der griechische Individualismus war so mächtig, daß

sein Gemeinschaftssinn in der Hauptsache schon bei der πόλις halt machte. Die πόλις war für ihn der höchste Gemeinschaftswert, nicht etwa das europäische Griechenland oder gar Großgriechenland. Das Solidaritätsgefühl mit der Menschheit war im Hellenen noch nicht erwacht. Mit dem Untergang seiner πόλις war das wertvolle Geschehen für ihn zu Ende. Wie konnte er da an einen Fortschritt des Menschengeschlechtes zu immer neuen und höheren Formen der Kultur glauben. Für ihn war es selbstverständlich, daß seine Kultur einst dahinwelken mußte, wie alles schöne Leben, das einst geblüht. Das griechische Bewußtsein kannte auch nicht den Gedanken der Entwicklung, die Weiterführung und Weiterbildung des Begonnenen in einer neuen Kultur oder in einem anderen Volke. Vielleicht hätte diese Form des Weiterlebens und Weiterwirkens für das griechische Wertgefühl auch keine erhebliche Bedeutung besessen. Menschentum und Menschenschicksal sah es nur im Bilde seiner Vaterstadt.

So lehrte die griechische Philosophie den Kreislauf des Geschehens, die Wiederkehr des Gleichartigen. Alles Kulturgeschehen wiederholt sich in derselben oder in ähnlicher Form. Eine ganze Kultur wird verschüttet, und eine neue Kultur erhebt sich an derselben Stelle, und das Gedächtnis der Menschen bewahrt kaum eine leise, schwache Erinnerung an das, was verloren ging. Diese Vorstellung, daß das Kulturgeschehen immer wieder durch Katastrophen unterbrochen wird, um aus primitiven Anfängen heraus sich immer wieder von neuem zu entfalten, die für das moderne Bewußtsein etwas Trostloses hat und die es durch den Gedanken des menschlichen Fortschritts zu überwinden sucht, hatte für den griechischen Geist augenscheinlich nichts Furchtbares, sondern wurde von ihm als eine Selbstverständlichkeit des Naturgeschehens betrachtet.

Neben der theoretischen Wertsetzung, die für die Struktur des griechischen Kulturbewußtseins bestimmend geworden ist und auch dem Gebiet des sittlichen Lebens und der Geschichte seine Prägung gibt, tritt die ästhetische Werthaltung besonders deutlich hervor und machte ihren Einfluß auch bei der Bestimmung des Absoluten und Göttlichen geltend.

Wenn der griechische Geist noch so sehr den Gegensatz der Wirklichkeit bejahte, wie das Heraklit in seiner Lehre vom ewigen Widerstreit getan, so hörte er doch nicht auf, die Einheitlichkeit des letzten Weltgrundes zu betonen und lehrte den Logos, die Vernunft der Welt, als Prinzip der ἁρμονία. Harmonie und Maß, diese wichtigen Kategorien des Schönen hat der griechische Geist immer wieder

als Prinzip der Lebensführung und als Sinn der Welt gedacht und verkündet.

Wenn nun doch der ästhetische Wert zu keiner Selbständigkeit in der griechischen Auffassung und Deutung gelangt ist, so hing auch das mit der maßlosen Bewunderung zusammen, die der griechische Mensch gegenüber der Natur hegte. Und da war es neben dem gestirnten Himmel vor allem die menschliche Gestalt, die seinen leidenschaftlichen Sinn für das Schöne erweckte und ihn dahin führte, das Kunstwerk des Lebens über das Kunstwerk der Natur zu setzen. Er empfand die nackte Gestalt des jugendlichen Menschen als so liebenswert und so vollendet, daß er vermeinte, der Künstler könnte die Natur nicht übertreffen, er müsse nur den Versuch machen, sie so schön zu bilden, wie sie in der Wirklichkeit sich darstellt. Dies Ziel aber wird er niemals vollkommen erreichen, denn so lebenswahr und lebenswarm auch der Bildner den Marmor gestaltet und so anbetungswürdig die Götter- und Jünglingsgestalten eines Phidias und Praxiteles auch sein mögen, das Letzte fehlt ihnen doch, nämlich die Beseelung, die den Reiz und den Zauber des jugendlichen Leibes erst in seiner ganzen Herrlichkeit offenbart. Die Schöpfung kann so schön sein, daß sie die grenzenlose Liebe ihres Schöpfers erweckt, doch fehlt ihr die Seele, um die Augen aufleuchten zu lassen und die starren Glieder zu lösen: das Bild des Pygmalions bedarf des Lebens.

Die Erhebung des Naturschönen über das Kunstschöne, wie sie dem Wertbewußtsein des Griechentums entspricht, ist auch darin begründet, daß die Musik in Griechenland noch keine selbständige und entscheidende Bedeutung gewonnen hatte. Der Leistung der Plastik gegenüber könnte man zweifelhaft sein, ob die Marmorgestalt auch wirklich die Schönheit des menschlichen Körpers erreicht, in der Musik ist der Triumph der Kunst über die Natur sicher und augenscheinlich. Denn die Natur kennt keine Klangwirkung, die der Instrumentalmusik eines Beethoven, Bach und Wagner zur Seite zu stellen wäre. Und so können wir verstehen, daß die Romantik in stolzer Freude über die Größe und Macht der Musik das Kunstschöne über das Naturschöne erheben konnte und Oskar Wilde schließlich zu der paradoxen Behauptung gelangte, daß nicht die Kunst die Natur, wohl aber die Natur die Kunst nachahme und nachbilde.

Man hat Plato Mangel an Kunstverständnis vorgeworfen, weil er die Künstler aus seinem Staat verbannen wollte. Und doch ist gerade seine Philosophie für das theoretisch-ästhetische Wertbewußtsein der Griechen besonders typisch. Die Wirklichkeit des Schönen war für ihn eine absolute Gewißheit, und der platonische ἔρως ist

mit leidenschaftlicher Liebe den schönen Gestalten zugewendet. Ueber aller Sinnenwelt erhaben ragen und ruhen die Ideen, die übersinnlichen Gestalten — Marmorbildern vergleichbar. Und er, der die Künstler gering geachtet, weil sie vielleicht zu sehr auf die Nachahmung der Wirklichkeit bedacht waren, hat in seinen großen symbolischen Kunstwerken, welche die Form des Mythos tragen und in dem Zusammenhang der platonischen Dialoge dort ihre Stelle finden, wo die Begrifferkenntnis nicht mehr weiter vordringen kann, sich selber als den großen Künstler erwiesen, der die Fähigkeit besitzt, der Schönheit des Ewigen vollendete Gestalt zu geben.

Die Genealogie der Einsamkeit.

Von

Herman Schmalenbach.

Das Erlebnis der Einsamkeit scheint dem Zeugnis seines Namens nach ein bloß negatives Erlebnis zu sein, das zu seiner Möglichkeit den Gegenhalt der Zweisamkeit und Mehrsamkeit voraussetzt. Es scheint in Opposition zu diesem seinem Korrelat, das seinerseits sehr viel selbständiger, selbstverständlicher ist, lediglich ein Fehlen, einen Mangel fühlbar zu machen, dem man ein gewisses Verschoben-Sein des Ursprünglichen, »Natürlichen« anmerkt.

Das »natürliche« Verhalten des Menschen ist offenbar, sich mit allen anderen Menschen und selbst mit den Tieren, den Pflanzen, den Gegenständen und Dingen des gesamten Lebens so eins zu fühlen oder doch jedenfalls ihnen so nahe, daß auch nicht für das Internste der Seele irgendwelches Einsamkeits- oder Fremdheitsgefühl der Umwelt gegenüber entstehen kann: Psychisches lebt ja in allem ringsum, murmelt aus der fließenden Quelle, raunt aus den Blättern jedes Baumes und Strauches, wird als Atem oder Wind vernehmlich beredt, wie es als Zorn aus dem rollenden Donner, als hochhinfahrende Freude aus den Strahlen der Sonne tönt. Auch ist die Eingestelltheit der Menschen solcher Frühe durchaus auf das Zusammen mit anderen Menschen, mit Tieren und Dingen gerichtet, so daß ihnen selbst im Kontraste gegen die Umwelt, einem Leid etwa, das nur einen Einzelnen trifft, und bei vielleicht vorauszusetzender Gleichgültigkeit aller Andren dagegen, ja selbst in äußerem Allein-Sein, das höchstens Angst oder Sehnsucht erweckt, das Bewußtsein irgendwelcher prinzipieller, nicht durch dies oder jenes veranlaßter »Einsamkeit« schlechterdings nicht entstehen kann. Schon weil man alles Psychische in engster Gemeinschaft und selbst Identität mit dem biologischen »Leben« begreift, ist das Gefühl der Abseitigkeit durchaus undenkbar.

Auch der »natürliche« Mensch kennt aber, wie wir soeben sagten, das Angst- oder Sehnsuchtserlebnis des äußeren Allein-Seins, wovon sich die spezifische Einsamkeit — abgesehen vielleicht noch von der Gefühlsqualität des Schmerzlichen, die sich bei der letzteren oft auch mit Freudigkeit vermischt und zuweilen sogar dadurch ersetzt wird — nur insofern zu unterscheiden scheint, als diese keiner Konstellation von »Umständen« zu ihrem Auftreten bedarf, ja auch unter günstigen Umständen und manchmal gerade unter diesen zu entstehen vermag: mitten unter Freunden überfällt die Seele die erschreckende Einsicht des prinzipiellen Allein-Seins. Das Gefühl davon ist nicht von Außen bedingt, quillt spontan aus der eigenen Seele hervor und hat daher weiterhin auch nicht wie jene nur »zufällige« Einsamkeit den Charakter des Transitorischen: gewiß ist auch die eigentliche Einsamkeit ein seinem Wesen nach nur zu Zeiten und für Zeiten in das Bewußtsein tretendes Erlebnis, aber da, wo es gegründet und sozusagen essentiell ist, lebt es doch in der Form des alle Erlebnisse färbenden »Unterbewußtseins« dauernd, liegt nur in stets halbwachem Schlummer; ja die Einsamkeit hat hier, selbst wenn sie als Erlebnis nicht dauern sollte, ihrem Charakter nach die Eigenschaft der Dauer, eines etwas nämlich, das zwar als solches vergehen mag, dessen Grund und Basis aber immer bleibt, das von Außen höchstens geweckt, niemals geschaffen wird.

Damit aber ist unser erster Ansatz durchaus in Frage gestellt, der die Einsamkeit als bloß negatives Beziehungserlebnis und in steter Korrelation zur Vielsamkeit verstand; negativ war nur die uneigentliche Einsamkeit des »natürlichen« Menschen, auch als solche zwar eine Umkehrung des »Natürlichen«, wobei aber genauer nur die Bedingungen umgekehrt und »unnatürlich« sind, während die Antwort durchaus »natürlich« ist; die dagegen wirklich aus der »Natur« herausfallende, ihren Grund nur in der eigenen Seele habende Einsamkeit ist, da dieser Grund ja nun selbstverständlich nicht ein bloßes Fehlen, bloßer Mangel sein kann, durchaus positiv. Soviel allerdings wird immer von der eben notwendigen Negativität der Einsamkeit bestehen bleiben, daß sie sich durch ein Fehlen, einen Mangel (oder a u c h dadurch) ausdrückt: den Mangel der Teilnahme von Außen oder am Außen, der die Einsamkeit konstituiert, wenn auch der Grund hier nicht das Außen und nicht das Fehlen ist, sondern die positive qualitas des Ich; doch geht die Negativität jedenfalls nur den Ausdruck, das Bewußtwerden der Einsamkeit an, nicht ihre Provenienz — und mit der positiven Provenienz wird dann weiterhin auch der Charakter der Einsamkeit, der wahren und echten

Einsamkeit, ein positiver sein, wird sich auch unabhängig von der Provenienz der positive Charakter in der bloßen Erscheinung der Einsamkeit zeigen.

Wir wollen diesen positiven Charakter der Einsamkeit nicht weiter untersuchen. In allen abgeschwächteren Bezeugungen, die aber auch dann immerhin noch stark und eigenartig genug sind, um ihr Entstanden-Sein aus dem Positiven erkennen zu lassen, wird sich auch die positive Einsamkeit dem Bewußtsein als bloß negative manifestieren, ja das oft trotz des positiven Ursprungs in den allein noch vorhandenen Resten auch sein. Sogar ist dies die verbreitetste und vielfach nicht einmal mehr als solche gesehene Form der Einsamkeit in der modernen Welt, dort nämlich, wo sie sich nur als Hast oder nie befriedigte Sehnsucht ausspricht: die Seele ist auf ständiger Suche nach Verbindung, nach Mitteilung, wobei die Erfolglosigkeit solcher Suche doch darin liegt, daß derartige Seele — gleich übrigens dann auch allen andren — sich nicht auf die anderen »einstellt«. Sehr viel tiefer reicht schon das aber dennoch in der Erscheinung nicht minder negative Einsamkeitsgefühl, wo der Wille zur Einstellung allseitig da ist, auch das Vermögen dazu nicht mangelt, aber trotzdem die schmerzliche Erkenntnis nicht weicht, daß ein Letztes der Seele, ihr Innerstes stets unausgesprochen bleiben muß, daß von dort aus keine Brücke hinübergeht. Als Einsamkeit gelten oft auch die Zustände der Trauer, ja schon des Unmuts, in denen die Seele so mit sich selber und dem sie Ausfüllenden beschäftigt ist, daß auch ein sehr wohl in der gleichen Zeit vorkommendes brennendes Verlangen nach Aufgerührt-Werden von Außen nicht hilft, der Zuspruch anderer Seelen nicht trifft, ja selbst die Kunst, die Musik und schließlich sogar, bei religiösen Menschen, zu ihrer dann freilich quälendsten Scham, die Tröstung der Religion schweigt; doch eigentliche Einsamkeit ist in diesem Phänomen nicht gegeben (sowenig wie in dem Allein-Sein der Seele mit ihrem Werke), denn das auch hier freilich vorhandene schmerzlich-unstillbare Verlangen nach Zwiegespräch wird hier nicht vom ja dauernden Kerne der Seele, sondern gleichsam durch eine, wenn auch innere, Wand, die relativ zufällig und vor allem transitorisch ist, behindert; zugegeben werden muß freilich, daß auch diese scheinbare Einsamkeit in der beschriebenen, sehr der Individualität anhaftenden Form nur dort möglich ist, wo die kulturelle Situation derartig individuelles, einzelseelisches Fühlen und damit auch die wahre Einsamkeit dem Prinzip nach hat ebenfalls schon entstehen lassen.

Im übrigen aber sind alle diese Einsamkeiten, wie wir schon

sagten, negativ, wenn auch ihr letzt-ursprünglicher Entstehungsgrund vielleicht positiv war und man die Positivität irgendwie noch immer den jetzt jedenfalls allein noch vorhandenen Resten anmerkt. Es ließen sich indes leicht auch Beispiele der wahrhaft und voll positiven Einsamkeit geben, wie sie uns in der Folge denn auch begegnen werden — einstweilen aber sollen alle diese, hier nur als provisorische Aufweisungen des Ausgangsphänomens gedachten Andeutungen nur dazu dienen, unsere eigentliche, die historisch-kulturphilosophische Absicht vorzubereiten. Wir wollen in dem gegenwärtigen Zusammenhang nicht auf eine genaue Beschreibung und Zergliederung des Einsamkeitserlebnisses aus, ebensowenig, wie uns an einer eigentlichen »Theorie« der Einsamkeit liegt, einem Netze etwa, in dessen Maschen die in Frage stehenden Phänomene und ganz genau nur diese eingefangen und möglicherweise auch schon sortiert würden. Wollten wir dies, so wäre wohl zur Charakterisierung der »positiven« Einsamkeit zunächst schon darauf aufmerksam zu machen, daß mit der Einsamkeit notwendig zusammenhängend ein gewisses Fremdheitsgefühl sei, das zwar auch den Abstand gegen die Umwelt enthält und insofern gleichfalls bloßes Relationserlebnis ist, aber doch die subjektive Beziehungsseite, das Ich, schon sehr viel positiver ausdrückt; es wäre weiter vielleicht eine Unterscheidung von aktiver und passiver Einsamkeit zu statuieren, deren letztere (vermutlich tiefere) die Teilnahme des Außen am eigenen Selbst, deren andre die Teilnahme des Selbst am Außen ersehnte; und ferner wäre die Frage der Schmerzlichkeit oder, da es auch das ja heute gibt, der Freudigkeit des Gefühls zu betrachten; vor allem aber müßte das Verhältnis der Einsamkeit zu Individualität und Individualismus [1]), auch zu Subjektivismus untersucht werden, die sicherlich damit verwandt, zum Teil wohl nur einfach umfassender, zum Teil aber auch ganz anders geartet sein dürften. Wir wollen alles dieses nicht, sondern unsere Absicht soll lediglich sein, die historische und kulturphilosophische Frage nach den geistigen Zusammenhängen, den situationellen Gründen der Einsamkeit zu beantworten, wobei freilich auch die Psychologie, Psychophänomenologie unvermeidlich einige Aufhellung erfahren mag, wie sich auch das Problem der »positiven« Einsamkeit, dessen erste Abgrenzung uns nur zur notdürftigsten Einstellung veranlassen sollte, von selber lösen wird.

Eben bei solchem Verzichte indes auf psychophänomenologische Aufzeigung wird es vielleicht als ratsam erscheinen, den Ausgang

1) Vgl. dazu den Aufsatz »Individualität und Individualismus,« der demnächst in den »Kantstudien« veröffentlicht wird.

an einem Punkte zu nehmen, wo das Erlebnis der Einsamkeit gleichsam einen faßbaren Körper, einen vom bloßen »Leben« losgelösten oder loslösbaren Ausdruck erhalten hat, was vor allem in einer Philosophie, einem metaphysischen Begriffs-System geschehen sein könnte. Was da nun in der Tat dem Erlebnis der Einsamkeit ganz eigentlich entspricht, ist wohl das Dogma von der Präponderanz der »inneren Wahrnehmung«, das alle »unmittelbare Gegebenheit« in das Einzelbewußtsein verlegt, alles andre aber nur als aus diesem erschlossen behauptet. Es ist ein Gedanke Descartes', auf den diese große Bereiche der gesamten neueren Philosophie überherrschende Lehre zurückgeht: der cartesianische »Zweifel« nämlich, der als das methodische Grundprinzip der Philosophie gefordert wurde, fand seine Grenze am »Ich«, das sich seinerseits in eben dem Zweifel selber verbürgte und somit als die einzige selbstgewisse Realität bestehen blieb.

Es ist ein durchaus neuzeitlicher Gedanke, mit dem die neuzeitliche Philosophie beginnt, wie auch das Erlebnis der Einsamkeit ein durchaus neuzeitliches zu sein scheint. Gleichwohl finden wir aber auch schon in der Antike, so fern ihr auch die spezifische Theorie vom Wertvorzug der inneren Wahrnehmung wie auch jede darauf aufgebaute Metaphysik des Einzelseelischen, etwa die des Leibniz oder in andrer Weise des Berkeley war, eine gewisse Analogie: in dem Subjektivismus der Sophistik: Gorgias stellt den ungeheuerlichen Satz auf, daß es ein vom Subjekt unabhängiges Objekt der Erkenntnis überhaupt nicht gebe; wenn es aber eines gäbe, so wäre es doch jedenfalls nicht erkennbar; sollte es indes sogar erkennbar sein, so könne zumindest diese Erkenntnis eines Subjekts keinem anderen Subjekte mitgeteilt werden. Das scheint wohl in der Tat das Aeußerste, was an »Subjektivismus«, an absoluter Eingeschränktheit des einzelnen Ich in das eigene Selbst denkbar ist: gegen die Dinge ist hier ebenso wie gegen alle anderen Individuen die Seele schlechthin abgeschlossen, hat wie bei Leibniz keine »Fenster«, durch die irgendetwas hinaustreten oder hereinkommen könnte.

Es ist der Geist der Skepsis, dessen Umkreise sich der sophistische »Subjektivismus« zuordnet, und Skepsis, nämlich Zweifel war es auch, was ja den cartesianischen Satz hervorbrachte; nur ist die Richtung allerdings umgekehrt, da das dubito des Descartes nicht wie das der Sophistik dauernde Absicht, dauernder Selbstwert, sondern Durchgang und Vehikel positiver Erkenntnis sein soll, eine bloße »skeptische Methode« also, die ja auch von Kant empfohlen wird und dem Philosophieren bei seinem ihm von Vielen wenigstens zugeschrie-

benen Anspruch auf »Voraussetzungslosigkeit« vielleicht sogar notwendig ist.

Man könnte daher in der Skepsis, sei es in der absoluten, sei es in der bloß methodischen, die Basis des gesamten einzelseelischen Fühlens und damit der Einsamkeit zu erkennen vermeinen, da die Skepsis nämlich nicht, was sich zunächst freilich auch noch annehmen ließe, das, was bei Gorgias ihr Argument, bei Cartesius ihre Grenze ist, von Außen übernommen hat oder übernommen zu haben braucht, sondern wirklich ihrerseits zu schaffen imstande sein dürfte. Man hat die Skepsis — und dies scheint zunächst doch durchaus berechtigt — historisch daraus abzuleiten versucht, daß in der jeweils vorhergehenden Geistesepoche eine reiche Mannigfaltigkeit philosophischer Weltsichten emporgewachsen war, die sich gegenseitig widersprachen, und deren — wenn auch vielleicht vor der weit und groß überschauenden philosophia perennis gar nicht vorhandene, so doch dem enger und minder tief sehenden Auge der Zeitgenossen erscheinende — »Anarchie« das Philosophieren jetzt aus der metaphysischen in die erkenntnistheoretische Fragestellung, diese aber sogleich zur Skepsis und zwar, was Formulierung und Argumentierung angeht, subjektivistischen Skepsis verschob: seiner Herkunft gemäß und von Anfang an mußte wesensnotwendig das Problem des Erkennens, ohne sich auf die Unterscheidung von Erkenntnisarten einzulassen und vielmehr sogleich die allgemeine Möglichkeit des Erkennens fassend, negativ beantwortet werden, wie auch weiterhin der Rechtsgrund für derartigen Agnostizismus allein im eben hier also erscheinenden Subjektivismus, in der Eingeschränktheit der Seele ins eigene Selbst gesehen werden konnte: denn da die Unterschiede der bisherigen metaphysischen Bilder den Individuen zur Last gelegt wurden, so hielt man das Erkennen überhaupt für eine Angelegenheit der Individuen, worauf man dann in Verbindung mit der ja schon im Anfang vorgezeichneten Skepsis übertreibend die individuellen Unterschiede zu schlechthiniger Abgeschlossenheit der Individuen machte. Zwar gilt diese Ableitung zunächst nur für die antike, die sophistische Skepsis, aber für die cartesianische, bloß methodische Skepsis, bei der das Ich nicht Argument, sondern Grenze, Haltmachen des Zweifels ist und auf der Grenze, dem Haltmachen der Ton liegt, ließe sich vielleicht, wenn nicht direkt, so doch auf dem Umwege über die echten Skeptiker, die ihm vorhergingen und von denen er abhängig ist, die Montaigne, Sanchez, Charron, bei denen die Sache nun in der Tat ähnlich wie bei den Sophisten liegt, die gleiche historische Ableitung versuchen. Daß weder in der Sophistik noch bei jenen Skeptikern des 16. und

17. Jahrhunderts, sondern erst bei dem (in der Antike fehlenden) Nachfahren der letzteren — der nämlich in dieser für ihn ja nur propädeutischen Hinsicht wirklich nur Nachfahre und daher hier systematisch enger, schmaler war — die Verbindung von Zweifel und Einzelseele ganz rein und ausschließlich vollzogen wurde, könnte die Herkunft der im Anfang eben noch nicht so ganz klaren und sauberen Theorie von der Eingeschränktheit des Ich nur wahrscheinlicher machen.

Ein Einwand dürfte es zunächst noch nicht sein, daß später diese Theorie sich von der freilich in Resten spürbar stets verbleibenden Skepsis, die ja auch schon bei Descartes bloß methodisch war, getrennt hat und nun selbstverständlich weiterlebt. Gewichtiger ist, daß sich auch umgekehrt die Skepsis vom Subjektivismus loslösen konnte: so hat sie z. B. im »Biologismus« statt der Abgeschlossenheit der Einzelseele, die in allen Lebewesen prinzipiell allein vorhandene und stets andre Interessiertheit der »Gattung« als Argument des Zweifels genommen; und der »Transszendentalismus«, der sein Bestreben als eine Forschung nach den »notwendigen und hinreichenden« Bedingungen der Erkenntnis (wie dann auch aller anderen Kulturgebiete) denominiert und gemäß solcher Einstellung auf genau das »Notwendige und Hinreichende« — gleich der mathematischen Axiomkritik, der ja auch diese Termini entnommen sind — eine skeptische Methode, wenn nicht befolgt, so doch als das methodische Grundprinzip fordert und zu befolgen vorgibt, hat an Stelle des dann zu neuem Ansatz werdenden subjektiven Ich die als rein objektiv begriffenen, ihre Verbürgung aber allein aus dem wechselweisen Zusammenhange aller Erkenntnis nehmenden Prinzipien der Wahrheits-Geltung als Grenze des Zweifels genommen. Aber der Biologismus ist seiner Intention nach ja eigentlich keine Skepsis, er will die Möglichkeit des Erkennens nicht leugnen, sondern in einer nur dem Vertreter des absoluten Wahrheitsgedankens als Leugnung erscheinenden Weise deuten; und dem Transszendentalismus ist der Zweifel, wie Descartes und Kant, bloße Methode, die zwar in ihren Anfängen, als sie noch von der wirklichen Skepsis abhängig und durch diese orientiert war, deren Formen und Gesetze annehmen konnte, sich inzwischen aber völlig eigene geschaffen hat und mit jener also auch in keiner Weise mehr zusammengestellt werden darf. Nur die eigentliche Skepsis und sogar — falls es nämlich noch andre gibt — nur diejenige Skepsis, die historisch als der Gegenwurf auf eine Reihe sich widersprechender oder zu widersprechen scheinender metaphysischer Weltsichten begriffen werden muß und die auf diese

Widersprüche hin mit völliger Leugnung des Erkennens antwortet, den Grund aber dann naturgemäß, der »individuellen« Verschiedenheit der Systeme entsprechend, in den »Individualitäten« sieht, führt zum theoretischen Subjektivismus.

Wenn wir gleichwohl nicht an die Entstehung des einzelseelischen Fühlens und gar der eigentlichen Einsamkeit aus der Skepsis glauben, so leitet uns dabei zunächst die allgemeine Einsicht, daß die Geistesgeschichte niemals derartig logisch-gradlinige Wege geht: schon die Skepsis allein ist zwar bloß philosophiehistorisch in solcher Weise abzuleiten, aber im Zusammenhange der gesamten kulturellen Situation hat sie doch Verbindungen und Beziehungen, die weitere und tiefere Gründe notwendig machen, als es die bloße Resignation auf Metaphysik vor deren bisheriger »Anarchie« wäre. Und das die Skepsis hier Argumentierende, die einzelseelische Einsamkeit, ist erst recht einer so reichen Mannigfaltigkeit von Lebenstendenzen und -äußerungen verknüpft, daß nur theoretische Ableitung allzu schwach und kümmerlich ist. In der Tat erkennt sich die offensichtliche Kurzbeinigkeit dieser Genealogie vor allem daran, daß die Behauptung zunächst der Sophisten — als der ersten, die hier zu nennen waren — von der schlechthinigen Eingeschränktheit, Abgeschlossenheit jedes Ich ja etwas durchaus anderes bedeutet als das von uns Gesuchte. Gewiß spricht aus jenem Satze des Gorgias ein extremer Subjektivismus, aber es ist ein bloßer Erkenntnis-Subjektivismus, und nichts verrät, daß ein wirkliches und einzelseelisches F ü h l e n vorhanden gewesen sei. Im Gegenteil: die muntere Geschäftigkeit der Sophisten, die sie zwar aus allen politischen und sozialen Gefügen herausgetan, sie aber dafür in einem steten und auch kein Innerstes mehr abseits lassenden Zusammen mit zahllosen Freunden, Genossen, Schülern belassen hatte und schon durch die Gewohnheit ständigen und stets wachen Redens und Diskutierens, das keineswegs ein gewaltsames Uebertönen des inneren Allein-Seins, sondern im Gegenteil eine sehr helle und frohe Betriebsamkeit war, das wirkliche einzelseelische Sein durchaus ersticken mußte, konnte keinerlei innere Einsamkeit und echte, tiefe Fremdheit gegen jedes Draußen aufkommen lassen. Was man aber allerdings wird annehmen müssen, ist dies, daß auch der bloße Erkenntnis-Subjektivismus der Sophisten gewiß in den tiefer liegenden Schichten des eigentlichen, des fühlenden »Subjektivismus« ursprünglich begründet gewesen sein und aus diesem stammen mag, wie man denn also auch ohne weiteres die Existenz solchen tiefer liegenden »Subjektivismus« in der gleichen und der vorherigen Zeit vermuten muß, nur haben die Sophisten das

Urerlebnis nur nacherlebt und nacherlebend zu ihren Zwecken verwandt: die Skepsis ist nicht Grund — ist übrigens ebensowenig, wie man nun umgekehrt und auf den Charakter des seelischen Eingeschlossen-Seins als Argument der Skepsis hin denken könnte — Folge des »Subjektivismus«, sondern beide sind zunächst voneinander völlig unabhängig, sind autochthon, wenngleich die sich ja auch später noch wiederholende historische Verbindung der beiden darauf hindeuten mag, daß beide in einer gemeinsamen geistigen Gesamtsituation, deren Ausdruck beide dann sind, verwurzelt sein dürften.

Wenn es nun also gilt, die tieferen und erst eigentlichen Statuierungen der wahrhaften Einsamkeit in den primären Ausformungen historisch zu erkennen, so werden wir in der Antike das Auftauchen dieser Geisteshaltung am wenigsten vermuten. Der Grieche lebte völlig in der früher als das »natürliche« Verhalten des Menschen angedeuteten Weise, wozu ihm seine aus solchem Verhalten hervorgegangene Religion, die alles ringsum nicht nur psychisch, sondern selbst göttlich zu sehen lehrte, noch besondre und dauernde Fähigkeit gab. Und auch in menschtümlichen Lebensbezügen ist die Verbundenheit zumal dadurch sehr stark, daß der »Staat«, dies Gesamtsymbol — nach antiken Begriffen — aller übergreifenden Wesenheit, von leidenschaftlich zusammenzwingender Kraft war: selbst ein Themistokles, dessen äußere Schicksale völlig alle Bande zu zerreißen scheinen, löst sich doch innerlich niemals von diesem sichersten Zentrum los. Aber eben Themistokles ist anderseits doch auch Beispiel dafür, daß innerhalb des Staatlichen die Einzelindividuen stets mehr hervorgetreten waren, und im weiteren Verlaufe des fünften Jahrhunderts, in den Lockerungen vor allem, die schließlich die Zeit des peloponnesischen Krieges jedweden Geistesbezirken brachte, sondern sich die Individuen, wenn nicht aus allen Gefügen überhaupt, so doch jedenfalls aus den staatlichen, und wenn wiederum nicht aus allen staatlichen überhaupt, so doch zumindest aus denen, in die sie ursprünglich hineigeboren waren, bis schließlich für eine Gestalt wie Alkibiades, in dem man denn auch öfters den ersten Repräsentanten des »Individualismus« erkennen zu können geglaubt hat, der erst gesetzte Wert das Ich, der Staat aber bloßes Mittel wird. Dennoch werden wir das hier Gesuchte, das Erlebnis der im eigenen Ich durchaus und immer eingeschlossenen und in diesem Sinne der »Einsamkeit« einzelseelischen Seele schwerlich grade bei Alkibiades finden: er gehört durchaus zum gleichen geistigen Bereiche wie die Sophistik, wie bei dieser bedeutet die Herauslockerung aus den überkommenen staatlich-sozialen Verbänden keineswegs wahre Ab-

seitigkeit der Seele von ihnen, sondern nur deren Unterordnung unter das aber dennoch ausschließlich mit ihnen beschäftigte und in solcher Beschäftigung sogar aufgehende Ich; das Verhältnis zum Staate ist — ebenso wie das zur andren machtvollsten Bindung, die es daneben gibt: zur Sitte — viel zu sehr ausdrücklich, positiv gegengewendet, als daß daraus echtes Allein-Sein abzulesen wäre. Ueberhaupt werden wir, wie sich jetzt schon ahnend zeigt, bei der Suche nach wirklicher psychischer Einsamkeit und Fremdheit schwerlich das Geistigste und geistig Reinste verlassen, werden bei weiterem Zurückgehen sogar außerdem nur in den heimlichsten, verborgensten Provinzen nachfragen dürfen, da sicherlich die erste Manifestation solchen neuen Gefühles die offene Helle des vollen Tages gescheut hat.

Alkibiades und die Sophistik sind innerhalb des im großen und ganzen doch noch althellenischen Ordnungsgefüges die letzten, schon übergehenden Zeugen der geistesgeschichtlichen Gesamtepoche, die ihren Beginn in den gärenden Zeiten des etwa siebten vorchristlichen Jahrhunderts hatte, als auf allen, sowohl den geistigen wie den staatlichen, den gesellschaftlichen wie den wirtschaftlichen Gebieten die homerisch-adlige Welt in schweren Erschütterungen zerbarst und damit ein neues Zeitalter heraufkam. Man hat nun schon des öftern bemerkt und besonders an der Dichtung belegt, wie sich in diesen bedeutenden Wandlungen auch das Ich-Bewußtsein bildete: gegenüber der ganz gegenstandsbezogenen Epik entsteht die Lyrik und zwar schon in der eigentlichen, nicht nur Preis oder Trauer (wie in Fest-, Sieges-, Kult-Gesängen) objektiv bezeugenden, sondern wahrhaft und genau die individuelle Seele austönenden Gestalt. Indes auch diese individuelle Seele, die Seele der Sappho, des Alkaios, hebt sich doch nicht aus der Gesamtheit menschtümlicher Lebensbezüge heraus, hat nicht als einsame und fremde, sondern nur als die intensivste Verdichtung alles auch sonstigen Psychischen Stimme gefunden. Noch Aeschylus' Prometheus negiert doch selbst in seinem tiefsten Allein-Sein, den Zwiegesängen mit den Okeaniden und Io, nicht den leidenschaftlichen Zusammenhang mit den anderen Wesen, die vielmehr aufs Stärkste an ihm, wie er an ihnen, teilnehmen, nur freilich manche in feindlichem Sinne, — so wenig wie er die Götter und ihre Herrschaft *überhaupt*, sondern höchstens *diese* Götter und die Herrschaft *dieser* negiert.

Gleichwohl spüren wir in der Tat bereits in der Frühzeit des neuen Geistes, ja grade da, nur eben in den heimlicheren, verborgeneren Zonen, die der Form nach noch freilich verhangenen, dunkel sich ahnenden ersten Schauer der Einsamkeit und der Fremdheit: die

Klage der irrenden Demeter etwa um ihr verlorenes Kind, nach Außen hin charakteristisch noch ganz in der Gestalt überkommener Bildung, hat in tiefem Unterschiede von Zorn und Trauer Achills den hier wohl anfänglichst sich regenden Ton der süß in das Unendliche hinausverschmelzenden Einzelstimme, die nicht aus bloßem Mangel, wenn auch scheinbar so motiviert, sondern positiv und originär bis ins Letzte einsam ist, auch selbst durch das Auffinden der Tochter nicht von dieser Einsamkeit erlöst werden könnte. Und die diesem Hymnus gleichzeitigen, noch ganz beginnlich und keusch in bäuerlichen und Hirtenschichten aufblühenden chthonischen Arten der griechischen Religion mit ihrer sonderbar nahen und fernen, einsam fremden Zärtlichkeit für den Zeus »Eubouleus« oder die »Eumeniden« erzittern in ähnlicher Abseitigkeit von allem umgebenden Hier. Noch manche Beispiele ließen sich sagen, die freilich nur erschau-, nicht erweisbar sind, aber alles, was damals von den großen Wogen allgemeiner Gärung mit heraufgespült wurde, versickert sehr schnell aus den sichtbaren Bereichen, ist nur noch in den ungestalteren Tiefen dunkel zu erraten, sobald sich auch — es geschah sehr schnell — der neue Geist sieghafte Gestaltung klassischer Formen geschaffen hatte. Mögen sich auch in dem Schmelz und der schimmernden Biegsamkeit sapphischer Verse — in dem *καὶ γάραὶ φεύγει ταχέως ιδώξει* etwa — solche Seelentöne verfangen haben, im ganzen werden sie auch hier, wie stets in der klaren Höhe schon wieder zu neuer Fügung gelangter Darstellungshelle, in veränderter Weise gesellig, dürfen wir sie voll und eigentlich nur in den unteren und unausgesprochenen Schichten vermuten, bis sie von dort dann um die Mitte des fünften Jahrhunderts von neuem hervorbrechen. Denn daß sie dieses dann taten, daß sie nur zeitweilig geschlummert hatten, dafür ist nicht allein ihre äußere Nutzung durch die sie als solche doch durchaus nicht kennenden Sophisten und selbst Alkibiaden, sondern ist vor allem ihre jetzt endlich reine und freie, unmittelbare Manifestierung Zeugnis: in der Tragödie des Sophokles. War die strömende Leidenschaft eines Aeschylus noch durchaus dem panhellenischen Pathos der Perserkriege zugehörig, ist diejenige des Euripides schon allzusehr durch Kompliziertheiten und selbst Intellektualismen verstellt, so nennt man Sophokles nicht zufällig vorzüglich den »frommen« Dichter, hat schon Wilhelm Schlegel den in ihm gesehen, »dessen Empfindungen am meisten Verwandtschaft mit dem Geiste unserer Religion haben«; und in diesen Prädikaten ist sicherlich ein Teil desjenigen ausgedrückt, was wir im jetzigen Zusammenhange an Sophokles bemerken. Schon der »Konflikt« der Antigone etwa ist

hier belegend: Konflikte zwischen göttlichem und menschlichem Recht hatte es zwar von jeher gegeben, ebenso wie auch Konflikte zwischen Einzelnen und dem Staat; bei letzteren aber war dann der Kampf doch immer nicht gegen den Staat als solchen, sondern nur gegen den derzeitigen und als derzeitigen Staat gerichtet, während bei ersteren der Staat überhaupt nicht in Betracht kam; hier aber steht Antigone in einem Gegensatze zwischen göttlichem und staatlichem Gesetz, was allerdings ein völliges Novum allem älteren Griechentum gegenüber bedeutet: diesem hatte der Staat ja als Ausdruck und Werkzeug der Götter, als ihre symbolische Selbstdarstellung gegolten, wie denn auch alles Göttliche nur durch die »Mittlerschaft« des Staates gegeben war; von solcher Mittlerschaft nun weiß Antigone gar nichts, der Staat stammt nicht etwa von nur feindlichen, er stammt überhaupt nicht von den Göttern, und Antigone stellt sich nicht gegen ihn, sondern einfach außerhalb seiner, stellt sich statt dessen — und dies ist das Positive — in ein unmittelbares Verhältnis zu den Göttern, die hier vielleicht zum ersten Male, wenn man von den frühesten Bezeugungen der chthonischen Religionsformen absieht, wo das aber jedenfalls noch verhangener war, ganz direkt und selbst ohne den Umweg über die Leiblichkeit zur einzelnen Seele hinabgreifen. Und eben an der Stelle der Tragödie, wo dieses geschieht, ist darum deren Erscheinen, über alle Konflikts-Ueberlegungen hinaus, am intensivsten und überzeugendsten: in den unsagbar süßen, hinschmelzenden Versen vor dem Tode, in denen Antigones Seele ihre tiefste Einsamkeit singt, und die in seltsamer Fremdheit neben den doch auch erschütterten des Chores stehen, angehaucht schon von dem Atem der eschatologischen Mächte, an denen Antigones Seele jetzt unmittelbaren Anteil hat. Der seherhafte Gesang des ebenfalls dem Tode nahen Oedipus auf Kolonos hat ähnliche Töne.

Man könnte angesichts des Sophokles meinen, daß vielleicht die Tragödie überhaupt, der Geist des Tragischen als solchen die Geburtsstätte der Einsamkeit sei. Auch im Wesen des Tragischen liegt, wie hier freilich nicht ausgeführt werden kann, die ἔκκρισις eines Einzelnen, sich Individuierenden, aus dem umgebenden Kosmos, das durch irgendein Ordnungsgefüge wie Staat oder Sitte repräsentiert ist. Die Notwendigkeit solcher Individuation folgt aus dem Gesetze des Kosmos selbst, der nur sich individuierend lebt. Der dennoch in diesem Sich-Individuieren erscheinende »Frevel«, der alles Individuierte sich gegenseitig wieder zu vernichten, wieder in die Einheit einzuschmelzen zwingt, ist eben die Tragik des Universums, die von allem einzelnen Tragischen nur symbolisch wiederholt wird.

Die tragische Grundstruktur des Kosmos, die eben zur Zeit der Entstehung des tragischen Geistes und aus dem Gleichen heraus von Anaximander tief erschaut worden ist, führt nun, nach dieser Erkenntnis, diesem Sich-Bewußt-Werden des Tragischen, zur eigentlichen Tragödie und führt auch weiterhin, in den Seelen selbst, zu dem Erlebnis der Einsamkeit: dem schmerzlichen und seligen gefühlten Allein-Sein im Moment des Verlöschens mit Gott oder Kosmos oder dem eschatologischen Nichts — einem positiven Nichts — des Untergangs. In den Anfängen des tragischen Geistes, dem Hymnus an Demeter, dem ersten, fern aufblickenden Erwachen der chthonischen Religionsformen und ihrer sonderbar nahen und fernen kultischen Zärtlichkeit zittern denn auch in der Tat die einzelseelischen Töne, die der Einsamkeit sehr verwandt sind, wenn sie es auch nur in seltsamer, seltener Scheu tun. Die Entwicklung der Tragödie aber hat dann auf die ebenso zentrale andere Seite im Wesen des Tragischen, nicht auf die Einzelseele und ihr schmerzlich-seliges Abschied-Nehmen, schmerzlich-seliges Sich-Eintrinken-Lassen in den unendlichen Schoß, sondern auf die Notwendigkeit, auf das Schicksal, kurz auf das Gesetz des Kosmos die Betonung gelegt: bei äußerster Gleichheit des Schicksals und bei objektiv nicht minderer Einsamkeit sind Kassandras irre Rufe in Aeschylus' Agamemnon doch in dieser Weise von Antigones Sängen geschieden. Auch die shakespearische Tragödie, für die im übrigen jene kosmische Formel vom Tragischen nicht weniger gilt, legt alles Gewicht der beredten und singenden Stimme auf die Wucht des schicksalhaften Geschehens oder höchstens dessen Empfinden, nicht — oder wenigstens selten (wie freilich leis und fern etwa in Antonius' letzten Versen an Eros) auf das nackte Hinsinken der Seele. Im ganzen ist also allerdings der tragische Geist dem Erlebnis der Einsamkeit sehr nahe, alles Pathos des tragischen Dichters aber strömt ebensowohl in die weltlich-kosmische wie in die einsam-seelische Seite aus, und es war Sophokles' besonderer Ton, in dem sich diese verfing.

Noch von einer anderen Kunstart, und von ihr sogar vorzugsweise, wird man vielleicht die prinzipielle Nähe der Einsamkeit auszusagen geneigt sein: von der Plastik. Die Gestalten der Plastik stehen wesensgemäß (sofern es sich nicht um Gruppen handelt, von denen es natürlich nur als Gruppen gilt, und sofern vor allem selbstverständlich die Skulpturen nicht in ein umgebendes Ganzes, etwa architektonischer Art, einbezogen sind) einzeln und beziehungslos im unendlichen Raum, der als solcher zwar zu ihnen zugehört, aber eben nur als solcher, als unendlicher, qualitätsloser Raum, nicht wie der gemalte

Raum gemalter Gestalten als Luft, die man atmet. Jedoch eben die Beziehungslosigkeit hebt eigentlich das Prädikat der Einsamkeit auf, das sich ja nicht in dem auch hier freilich konstitutiven Fehlen jeder Beziehung erschöpft, sondern solches Fehlen ausdrücklich empfindet: die Intransitivität der plastischen Figuren unterscheidet sie zwar aufs Stärkste von den darum aus dem gegenteiligen Grunde un-einsamen Personen der Tragödie (der nicht-sophokleischen Tragödie), macht sie aber ebenso un-einsam wie diese, da zur Einsamkeit wenigstens die Möglichkeit der Transitivität gehört. Gleichwohl ist anderseits die Darstellung der Einsamkeit in der Plastik ebensowenig wie in der Tragödie, wo sie in der Dichtung des Sophokles ja tatsächlichen Ausdruck gefunden hat, von Grund auf versagt. Auch die — in Griechenland ja ebenfalls im Zeitalter des tragischen Geistes aufgestandene — Plastik bezeugt eine Ekkrisis, ein eben erst geschehenes Geboren-Sein aus dem Apeiron, dessen Schauer sie umzittern; aber das Apeiron, das sich im eben deshalb hinzugehörigen Raume symbolisiert, ist bei den griechischen Skulpturen seiner positiven Qualität nach ganz in die Gestalten hineingezogen, die Flut, aus der sie emporgeblüht waren, ist gleichsam von den jünglinghaften Leibern — eben dies bedeutet die »Jünglinghaftigkeit« der griechischen Plastik — zurückgetreten, der umgebende Raum nur als völlig qualitätsloser geblieben; die moderne Plastik hat demgegenüber versucht, die Unendlichkeit, aus der die Gestalten soeben heraufgetaucht sind, auch ausdrücklich in der Darstellung festzuhalten, indem sie, das Unendliche stofflich fassend, ein Stück ungestalteten Steines ringsum stehen ließ, wozu es auch sonst sehr sonderbare, der Form nach andre, dem Sinne nach verwandte Analogien gibt: allenthalben aber ist das Apeiron — und insofern bleibt das Wort von der Intransitivität, der Beziehungslosigkeit auch in dieser tieferen Einsicht bestehen — das, was h i n t e r den Gestalten liegt, woraus sie wohl hervorgegangen sind, das sie aber zurückgelassen haben, dessen sie sich nur noch fern erinnern und mit dem sie nicht in Aktion treten; gewiß tritt auch die einsame Seele nicht in Aktion, aber das Unendliche liegt — wie sich weiterhin noch deutlicher zeigen wird — sei es dunkel und lockend, sei es dunkel und schreckend, v o r ihr. Man könnte sich nun indes sehr wohl auch ein plastisches Kunstwerk denken, das unbeschadet der Unendlichkeit, die hinter ihm liegt, auch diejenige vor ihm offentäte und das Wieder-Zerschmelzen, Wieder-Eingetrunken-Werden zur Sichtbarkeit brächte, wobei dann, in einem Abschied-Nehmen, auch das Auge der Einsamkeit aufblicken würde: es scheint jedoch, als sei von der Geschichte kein solcher

Künstler, den die Tragödie in Sophokles hatte, geschaffen. Vielleicht ließe sich von den Gestalten Michelangelos, sowohl denen der eigentlichen Plastik wie auch denen der Sixtina, die ja mit dem Geiste jener Kunstgattung in vielbemerkter und eben hier begründeter Verwandtschaft stehen, jenes innere Gerichtet-Sein auf in der Zukunft liegendes Unendliches aussagen, wie denn auch jeder einzelnen von ihnen das ungeheuerste Allein-Sein, das Allein-Sein im unendlichen Raume, wesenhaft ist, aber es ist ein sozusagen objektives Allein-Sein, das zwar zu ihrem Charakter gehört, dessen sie sich aber nicht bewußt sind; der Grund liegt darin, daß alle diese Gestalten dem leidenschaftlichsten Drange zu einem Absoluten hinüber die lastende Schwere des Gegendranges entgegensetzen, daß jener wilde Wille darum zu sehr Wille ist und Wille sein muß, als daß das immer etwas von Zärtlichkeit durchtränkte Erlebnis der Einsamkeit zu entstehen vermöchte; die Gestalten Michelangelos sind wie im allgemeinen die der Tragödie zu sehr transitiv, während es die der Plastik als Idee und die der griechischen Plastik zu wenig sind.

Weder die Tragödie noch die Plastik also sind als solche und ihrer bloßen Gattung nach Dokumente des einzelseelischen Fühlens, sondern Sophokles' persönliche Stimme ist es, die derartige Töne verlautbart. Daß aber dennoch diese Töne nicht allzu dicht an grade diese Stimme gebunden scheinen, tritt neben ihn die sehr andre Gestalt des gleichen Zeitalters: Sokrates. Auch Sokrates ist, und noch weit intensiver als Sophokles, dazu schon sehr früh und in völlig anderem Sinne als etwa auch Platon, Aristoteles, die Stoa, nämlich nicht der Lehre sondern eben der Seele nach vom Christentum für sich reklamiert worden.

Von seinen Zeitgenossen mit den Sophisten zusammengehalten und sogar als deren Haupt angesehen, ist Sokrates für die im peloponnesischen Kriege zutagegetretenen Schäden, für die man den Sophisten die Schuld zuschob, verantwortlich gemacht worden. Sokrates selbst hat zwar, und ohne Zweifel mit sehr tiefem Recht, die Gemeinschaft durchaus geleugnet, auch hat die schon sehr bald erfolgte Revision des Prozesses durch die öffentliche Meinung Athens und aller späteren Jahrhunderte das erste Urteil als einen Justizmord verworfen, aber neuere und sehr gewichtige Stimmen haben es doch auch wieder bestätigt. Gewiß war Sokrates kein Sophist im Sinne des Gorgias oder Protagoras, deren Erkenntnis-Subjektivismus bei ihm ja durch einen sehr genauen, erhabenen Objektivismus ersetzt ist, aber anderseits kann doch nicht zufällig sein, daß sich die Gestalt des Sokrates als die vielleicht einzige des gesamten vorchrist-

lichen Griechentums, so antik und selbst hellenisch gewiß auch sie noch in zentralen Charakteren bleibt, doch in gewisser Weise nicht nur aus den Ordnungen wie ja auch die Sophisten und Alkibiaden, sondern aus der Lebensluft von Hellas heraushebt. Und nur ein Teil dessen — ein Teil allerdings — war Steigerung und Intensivierung des schwächer und sozusagen bloß intellektuell von den Sophisten Bezeichneten.

Solche Verwandtschaft und bloß komparative Unterschiedenheit bekundet sich immerhin schon in der Art und Weise des Philosophierens: auch die sokratische »Dialektik« bezeugt, sogar tiefer als die Skepsis der Sophisten, tiefer auch als die skeptische Methode Descartes' und sogar noch als der Antinomismus Kants, bei allem grade Sokrates charakterisierenden prinzipiellen Vertrauen schließlich sogar in die Wahrheit jedes einzelnen Wortes ein doch nicht minder charakteristisches und ebenso prinzipielles Mißtrauen in jede einzelne Behauptung: die Rechtmäßigkeit keines einzigen Dinges, die Richtigkeit keines einzigen Satzes wird in der Volks- und Väterweise einfach aus dem Ueberkommenen hingenommen, alles unterliegt der Prüfung an auch ihrerseits noch nicht sicheren absoluten Maßstäben, und auch jeder etwa ruhig seinem Tagwerk nachgehende Bürger wird rücksichtslos zu solcher Prüfung gedrängt — eine nie zu erlaubende Torheit sieht Sokrates offenbar darin, etwas ungeprüft hinzunehmen, einen Abscheu hat er davor, solche ungeprüfte Hinnahme auch nur bei Anderen zu gestatten, welches Resultat auch immer die Prüfung haben möge. Wieviel tiefer greift dieser erst jetzt ganz unbedingte, nicht selber mehr der Rechtfertigung bedürftige Drang nach Rechtfertigung alles andren, dieser Verzicht auf negative ebenso wie positive Anerkennung vor völlig parteiloser Prüfung über die Skepsis der Sophisten hinaus, die dagegen als fast nur privater, in gewisser Weise selbst gutmütiger und jedenfalls höchstens törichter oder ärgerlicher Frevel zu bezeichnen wäre!

Mit irgendwelchem Subjektivismus der Einzelseele hat freilich diese Haltung und Einstellung nichts zu tun. Gleichwohl aber erwächst daraus — und wieder ist dies dann nicht nur weit radikaler als bei den Sophisten, äußert sich darin nicht nur ein einfaches Weitergehen über das von diesen Getane gradlinig hinaus — eine neue, völlig eigenartige Absonderung des Subjekts: gewiß ist es nicht dieses Subjekt, sondern die an sich seiende Wahrheit, woran die Prüfung ihre Grenze und ihren Maßstab finden soll, doch ist es ja das Subjekt, das abgesondert von allem ringsum, abgesondert auch sogar von allen haltenden Banden der Tradition, einsam und allein mit der

an sich seienden Wahrheit vor dieser die Prüfung vollzieht: nicht anders als Antigones Seele vor den untersten und dunkelsten Mächten steht Sokrates vor und in dem leeren, weit hallenden Raume der Wahrheit. — Die Jenseitigkeit ist es wieder, die seine Stimme so einsam und fremd macht, doch bezeugt sich das Gleiche auch im irdischsten Hier: was zunächst die Sitte betrifft, so hatten sich ihr die Sophisten durchaus und als »vornehm« erscheinen wollende Leute sogar mit Betonung unterworfen, Alkibiades und in anderer Weise Kleon hatten »ihr ins Gesicht geschlagen«, Sokrates stellt sich teils ohne jedes Aufheben heraus, teils erkennt er sie mit lächelnder und inkonsequenter Beflissenheit als etwas Irrelevantes und jedenfalls noch nicht Ausgemachtes an — er stellt sich darüber. Und ähnlich ist sein Verhältnis zum Staat: sowohl die dagegen Anstürmenden, doch darin Aufgehenden und vor allem niemals das Prinzip, sondern stets nur das jeweilige Faktum Anrührenden, wie Themistokles, als auch die den Staat zwar nur als Mittel Ansehenden und ihrem Ich in diesem Sinne Subordinierenden, aber anderseits das Ich daran und zwar restlos Hingebenden wie Alkibiades hatten den Staat als Wesen hochgehalten, Sokrates stellt sich wiederum teils ohne Betonung heraus, indem er sich nicht darum kümmert, teils erkennt er ihn in einer so unendlich überlegenen Weise an, daß er sich zwar seinen Bestimmungen so positiv, wie es vor und neben ihm niemals geschehen war, durchaus unterwirft, dies indes lediglich darum tut, weil die höher gelegene Wahrheits-Erkenntnis es auch bei einzelnem Fehlspruch des Staates befiehlt — in der Anerkennung liegt mehr als im Gegenkampfe die fast schon an Christi »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist« erinnernde stärkste Apolitie, wie sie sich übrigens auch in seiner denkbar »unpolitischen« Verteidigungsrede, nach Platons Zeugnis, sowohl als lächelnde und inkonsequente Beflissenheit zu scheinbarer Politie wie in der zugleich als solchen gemeinten und nicht gemeinten Ironie auf alle Politie lebendig offenbart. Und so erkennen wir denn überhaupt in Sokrates vielleicht zum ersten Male — denn bei Sophokles beschränkte es sich ja doch jedenfalls auf die dichterische Objektivation und war nicht auch, was aber für das hier Gesuchte wesentlich ist, persönlich faßbar — nicht nur mehr wie noch in den Großen der Perserzeit den einzelnen großen Menschen, sondern die einzelne, weil einerseits nicht mehr in den ererbten Reichen beheimatete und anderseits, vor allem, einem neuen Absoluten gegenüberstehende, große Seele. Allerdings ist der Erkenntnis dieser Seele, ihrer Einsamkeit und ihrer Fremdheit etwas im Wege, das doch auch für Sokrates charakteristisch und in anderer Weise

sogar jenes bestätigend ist: die sogenannte »Ironie«, die ihn immer spielend umgibt, die sich auch zwischen jede Vorstellung desjenigen schiebt, was wir das Allein-Sein mit dem neu geschauten, jäh vor ihm erscheinenden und noch leer und weit hallenden Reiche des Ewigen nannten, vor und in dem er erschauernd steht; und doch bedeutet diese Ironie nichts andres als die zarte Verhüllung der Seele, die in das Unendliche sieht, gegenüber der endlichen Umwelt: sie hat ihre Provenienz in dem für jeden nordisch-protestantischen Menschen so unsagbar unverständlichen und oft sogar feindlichen südländisch-antiken Ideal der Publizität, das auch für Sokrates von unbedingter Geltung ist, wie denn sein ganzes Leben als ein durchaus öffentliches verlief, was nun allerdings auf der anderen Seite den freilich durchsichtigen Schleier der Ironie notwendig machte. Trotz beider spüren wir doch in der Art, wie Sokrates etwa am Schluß des Symposion schließlich als Einziger übrig bleibt, auch wenn er dann baden und ins Gymnasion geht, spüren wir in jenem letzten Worte an Kriton von dem Hahne, der noch dem Asklepios geschuldet werde, spüren wir eigentlich in jedem einzelnen Beisammen zwischen Sokrates und den Freunden, so wach und gegenwärtig seine Seele stets scheint, daß doch noch ein Letztes und Tiefstes, vielleicht sich selber unbewußt, da verborgen und nur unausgesprochen bleibt.

Was in Sokrates und Sophokles zum ersten Male deutlicher heraufgetaucht war, ist aus dem Leben der Antike nicht wieder verschwunden, wenn seine Dokumente auch von neuem — doch niemals wieder so völlig wie vorher — vom Gelärm der alexandrinischen Jahrhunderte überspült werden. Zwar dürfen wir sie nicht auf den eigentlichen Höhen des Geistes, nicht in der geistigen »Sozietät« oder dort doch höchstens leiser und blasser suchen. Platons große Seele zunächst war viel zu sehr auf ein »Teilnehmen«, wenn nicht — obwohl in Sizilien und in der Akademie auch das ja der Fall war — am Staate oder Staatlichem, so doch am objektiven und reichen, großgebauten Leben der Ideen eingestellt, Aristoteles' viel zu sehr in das organisch Geformte, am und im Stoffe sich Auswirkende einbezogen, als daß für Einsamkeit und Fremdheit noch Gefühle übrig blieben. Allenfalls, daß mal in irgendeinem Stoiker ein schmerzliches, in irgendeinem Epikuräer ein wehmütiges Gefühl solchen wahren Allein-Seins flüchtig aufgeblickt haben mag, hervorgebracht bei beiden dann aus der tiefen Ueberzeugung von der Fragwürdigkeit und Abgründigkeit des irdischen Daseins, doch ebenso schnell vorübergehuscht, vielleicht verjagt, sei das auch nur, was wohl bei Manchem möglich wäre, aus einer bloßen instinkthaften Diätetik, die pflicht-

gemäßes Handeln oder zartes Genießen befahl. Doch wahr und voll lebendig blieb das einzelseelische, das einsam-fremde Fühlen sicherlich in jenen jetzt stets zahlreicheren Schichten, die ohne freie Möglichkeit paradigmatisch verwendbarer Epiphanie in dumpfem Harren oder irrer Suche die religiösen Sehnsüchte nährten, wobei die übrigens jetzt fast allgemeine und sogar zur Mode gewordene Apolitie, die aber bei den Vielen nur ein Freimachen zu prinzipiell nicht andren und jedenfalls ebenso völlig ausfüllenden Betriebsamkeiten war, ihnen nur die äußere Basis gab.

Die religiösen Sehnsüchte der Zeit fanden schließlich ihre Erfüllung in dem nun auch das einzelseelische Fühlen und Bewußtsein in erst ganz nackter Deutlichkeit zur Darstellung bringenden Christentume.

Wenn man das »Wesen des Christentums« dahin bestimmen zu sollen vermeint hat, daß in ihm zuerst der »unendliche Wert der Menschenseele« erkannt worden sei, so ist das zwar zunächst und ohne nähere Ausdeutung eine bloße leere Phrase. Das Christentum hat ohne Zweifel noch andre und wohl zentralere Wesenheiten, ganz abgesehen davon, daß man es schwerlich mit den außerdem vielleicht nicht einmal mehr sicher und genau feststellbaren und jedenfalls von den sonstigen der Spätantike kaum unterscheidbaren, sogar an sich nicht sonderlich unterschiedenen Lehrmeinungen Jesu identifizieren darf, und davon, daß, wenn man dies gleichwohl tut, das eigenste sachliche Zentrum doch wohl zum mindesten in dem gelegen haben müßte, was den historischen Hauptinhalt von Jesu Predigten ausgemacht hat: das aber waren, wie neuere Forschung immer deutlicher erkennt, in erster Hinsicht und vielleicht ausschließlich die eschatologischen Prophetien. — Gleichwohl aber läßt sich, wenn nicht in Jesu Lehren und Sätzen, so doch in dem noch aus den evangelischen Berichten (vor allem bei den Synoptikern) durchhörbaren Ton einer Stimme, besonders ferner auch aus dem, was dann seine erste historische Wirkung gewesen ist, allerdings das seltsame, höchst rätselhafte Aufblicken, Aufblühen eines in der Tat eigentümlichen, bisher noch nie so dagewesenen Seelenhaften und zwar Einzelseelenhaften erkennen.

Um zunächst von Außen her zu beginnen: so geht sogleich die Apolitie, das »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist«, mit aller seiner Gleichgültigkeit gegen den Kaiser, der schon ein Versagen zu positiv wäre, weit über alles, was etwa auch Sokrates Aehnliches bietet, hinaus in der Forderung an den reichen Jüngling, in der ja doch unter Reichtum alles, schlechthin alles Irdische verstanden wird;

und mag immerhin auch das Zurückweisen dessen, der sich, bevor er mit Christus ginge, noch erst von den Seinen verabschieden wollte, an das sokratische Wegschicken der Frauen vor der Todesstunde erinnern, so ist doch der ungeheure, noch heut erschreckende Befehl an den, der vor der Nachfolge nur erst noch seinen Vater begraben wollte — »Laß die Toten ihre Toten begraben« — in seiner furchtbaren Rigorosität nun in der Tat ohne jedes Beispiel, das selbst (um das schon komisch, ja possenhaft Stärkste zu nennen) bei den Kynikern denkbar gewesen wäre. Losgebrochen ist die Seele und zwar spürbar jetzt die wirklich und eigentlich einzelne Seele aus allen, durchaus allen Gefügen, wenn diese auch als solche freilich schon sehr lange gelockert waren — sie ist es in einer Weise, die jedem frühantiken Menschen nur todeswürdigen Frevel hätte bedeuten können, und die den Ton von Christi Stimme zu dem absoluten, welthistorischen Novum macht.

Das gilt nicht minder auch dem älteren Judentum gegenüber: auch in ihm werden sich, und infolge der leiblosen Gottferne des Monotheismus vielleicht sogar noch stärker als im Heidentume, Spuren einzelseelischen Fühlens finden, wie denn, zumal in der Exilzeit, aus den Psalmen manchmal etwas seltsam an die Seele Rührendes zu tönen scheint, das, nur dünner, ähnlichen Wesens ist. Gleichwohl ist gerade dem Judentum gegenüber das Neue, ist nun mit vollem Ausdruck die Einsamkeit und Fremdheit, und ist sie in positiver Begründung sichtbar geworden: das ältere Judentum nämlich war doch vor allem und seiner zentralen Essenz nach ein »Bund«, ein Bund aber nicht nur, wie man das meistens versteht, zwischen dem auserwählten Volke und Gott, sondern ebenso und besonders ein Bund zwischen den durch das Bekenntnis zu dem einigen Gott verbundenen Männern seines Volkes als solchen; die Absonderung des Führers aber, dem nur getrennt von den Andern, auf einem Berge Gott von Angesicht zu schauen oder doch seine Stimme zu hören erlaubt ist, bedeutet gleich dem Allein-Sein nur des höchsten Priesters im Allerheiligsten zu Ostern nicht das einsam-fremde Stehen der zitternd-nackten und armen, aber dennoch kindlich vertrauenden Seele vor dem Unendlichen, es bedeutet nicht die innige Gottnähe, sondern Gottferne: die furchtbare Jenseitigkeit des erhabenen Gottes allein verbietet, daß Alle ihn sehen oder hören. Ganz eigentlich Gottnähe aber ist es, was Christi einsamem Beten zu grunde liegt und nun erst das wahre, bei den Früheren nämlich noch gar nicht vorliegende einsame Beten erzeugt: undenkbar aber wäre auch jede Gottnähe ohne völliges Allein-Sein im übrigen, eine Un-

denkbarkeit, die noch viel weiter geht als das Allein-Sein in der Gottferne und ausgesprochen z. B. als der tiefere Sinn jener alles Gebet in die Heimlichkeit zu verlegen befehlenden Worte der Bergpredigt ist, mag auch die Begründung des Evangeliums nur — in welcher Form es derartige Haltung freilich von jeher gegeben hat — auf die Besorgnis der Heuchelei hinweisen. Gethsemane bezeugt den wahren Sinn und ist zugleich das erhabene Beispiel der furchtbarsten Einsamkeit, die je auf der Welt erschienen ist, überragt nur noch von der Einsamkeit am Kreuze. — Die Einsamkeit im Gebet, die Einsamkeit vor dem Tode, sie bedeuten das Gleiche: denn der Tod ist hier ja nicht bloß gehorchende Hinnahme göttlichen Geschickes, wie er auch schon bei Sokrates, bei Antigone nicht bloßes Nachgeben gegen die Gesetze gewesen war, sondern positives Eingehen in Gott. Und so mag denn auch, wenn wir nun in Verbindung mit diesem die Quelle des hier aufgestandenen einzelseelischen Fühlens vermuten, noch einmal daran erinnert werden, daß eschatologische Prophetien es waren, um die sich Christi gesamte Predigt zentrierte, daß eschatologicshe Stimmungen es überhaupt waren, die alle Stationen des historischen Weges, den wir bisher gingen, umdämmerten.

Der innersten und letzten Seeleneinsamkeit, die in Christus Erscheinung wurde, widerspricht es nicht, daß auch dessen Leben von der Zeit seines ersten Auftretens an die große Linie eines öffentlichen Daseins gehabt hat, obwohl das frühe Jünger-Werben und Gemeinde-Bilden mit der damit verbundenen inneren und innigen Inanspruchnahme der ganzen Seele diese, die nun von allen äußeren Banden befreit ist, von neuem und in ganz neuer Nähe dem Menschlich-Irdischen öffnen mußte. Auch die ersten christlichen Gemeinden, zunächst nur Zusammenkünfte gleichgestimmter Einzelseelen zu gegenseitiger Stärkung und Befestigung im Glauben, ja zu nur äußerer Abgrenzung und wechselweisem Schutze, in denen der Charakter des Einzelseelischen, vor allem durch das einsame Gebet, im Anfang sehr lebendig gewesen sein muß, stellen sich schon durch die Betonung der Charitie bereits frühzeitig auf herzliche Offenheit zueinander ein, und hier hat dann offenbar die starke Verknüpfung durch das gemeinsame Abendmahl, haben vor allem wohl die leidenschaftlich wirksamen chiliastischen Hoffnungen mit ihrem epidemischen Enthusiasmus sehr bald die einzelseelische Fremdheit und Abseitigkeit durch neues Gemeinschaftsfühlen überflutet. Und da von da aus nun auch sogleich, beginnend nämlich bereits bei Paulus, die Durchdringung des christlichen Seelentones mit griechisch- und römisch-antiken Göttlichkeits- und damit zugleich — da in der

Antike ja Religion und Staat aufs Innigste vereinigt waren — griechisch-römisch-antiken Staatsvorstellungen anhub, kurz das Urchristentum sich erst zum reichskirchlichen, dann (nach der Trennung der beiden Reichshälften) im Abendlande zum päpstlichen Katholizismus umbildete, verschmolz das Einzelseelische stets stärker im großen Reigen der gläubigen Gesamtheit: die festen Fügungen der mittelalterlichen Kirche ordnen jede Einzelseele in ihre genaue und festgelegte Stelle des pyramidischen Systems, und dieser Stellencharakter gibt sogar jeder ihr Wesen, ist der Seele als solcher gegenüber primär.

Gleichwohl haben auch im Mittelalter manche Frömmigkeitsweisen das nackte und einsame Stehen der Seele vor dem unendlichen Gott bewahrt: es ist die Mystik, die das einzelne Ich auch jetzt noch oder auch jetzt wieder in seinem ganzen und vollen Allein-Sein begreift, und die das gleichfalls dadurch tut und allein zu tun vermag, daß sie sich gleichfalls über alle halb doch irdischen Mittler- und Stufenfolgen der Kirche hinweg unmittelbar zu Gott stellt — selbst wo das Streben nach der Vergottung doch über solches Mittlertum schnell und laufend hinzittert und sich die Mystik also durchaus der katholischen Religionsform einordnet, zu der sie ja anderseits auch und charakteristisch gehört: Vergottung eben ist doch das Ziel, und dies macht die Seele des Mystikers auch selbst im römischen Christentume so einsam und fremd, macht seine Stimme stets, auch trotz der vielen Genossen, im großen Gesange der Kirche so einzeln und heraushörbar.

Eben in der Zertrümmerung der Kirche, in der Zertrümmerung des Mittler-Prinzips überhaupt lag das Wesen der Reformation: »Werkheiligkeit« ist für Luther, »Kreaturvergötterung« ist für Calvin die Essenz des Katholizismus, der sich damit für beide als »Paganismus« bestimmt. Die konstante Mitwirkung der Antike am Bau der katholischen Kirche war so, und mit tiefem Rechte, als für diese zentral erkannt, gleichwie die Charakterisierung der Antike durch eben das Ineinanderbezogensein des Göttlichen und des Irdischen sehr richtig erschaut wird; demgegenüber sollte die Reformation, und auch das in dieser Richtung, so weit der Unterschied sonst ist, mit einigem Rechte, Erneuerung des Urchristentums sein; daß man dabei die Mystik des Mittelalters, die ja auch auf Luther von unmittelbarem Einfluß gewesen war, aus dem Katholizismus herausnahm, ist von ebenfalls aufhellender Bedeutung.

Denn in der Tat: hier kommt von neuem, wie in Urchristentum und in Mystik, und hier kommt sogar mit ganz intensiver, freilich

auch engerer Einseitigkeit der Einzelseelenton und das Einzelseelenbewußtsein zu völligem Durchbruch, und es geschieht — nun schon nur bestätigend, was wir allenthalben erkannten — durch die mittlerlose Einsamkeit vor Gott. Auch die Renaissance hatte ja das Negative, die Zertrümmerung des pyramidischen Stufenbaues, mit der Reformation gemein, jedoch die Seeleneinsamkeit kannte sie so noch nicht: nirgends in ihr steht arm und schweigend eine einsame Seele vor der Furchtbarkeit oder der Süße des Unendlichen, dem sie sich schenkend hingäbe; die Gegenwart ist ihr primärer Bezirk, darin sie sich leidenschaftlich auslebt; eine »Welt« ist immer um sie herum, sei diese Welt auch eine höchst persönliche, sei sie selbst eine Traumes- und Zauberwelt. Das gilt auch von Michelangelo, dessen maßloser Geist stets mit ganzen Gruppen sich bewegender Leiber angefüllt ist, die als solche freilich alle ein wildes Sich-Recken nach der Unendlichkeit haben, bei denen dies aber dann, wie wir früher sagten, die Passivität der echten Einsamkeit stört; dies passive, schon blumenhafte Zerschmelzen der Seele in die Süße des Unendlichen hin ist eher das Teil Botticellis, den man als künstlerische Persönlichkeit, nach der Gewalt seiner Darstellungskraft in diesem Verein gewiß nicht nennen dürfte, in dessen Wesen jedoch das Gerichtet-Sein auf ein Jenseits und Absolutes hin nicht weniger charakteristisch ist: bei Botticelli aber ist dieses Jenseits schon allzunahe, ist schon da, und das Um- und Rückblicken seiner Gestalten ist das von Seligen, die außerdem aus ihrer Seligkeit bereits wieder ein neues, zärtlich-kokettes Gesellschaftsspiel machen; und restlos ganz von solcher zauberischen Unendlichkeit des »Paradieses« umblüht, überhaupt gar nicht mehr der irdischen Welt noch angehörend, daher auch keines Einsamkeits-Erlebnisses fähig ist schließlich Lionardo, der damit den Ring der wenigen transszendent gewandten Renaissance-Geister schließt.

Luther zuerst also ist wirklich und ist restlos einsam — wenngleich allerdings nur in den Stunden, da er aus vollem Wesen lebt, denn im Profanen war dieser in der religiösen Inbrunst einsamste Mensch, wie Christus (etwa auf der Hochzeit zu Kana) und wie die Gläubigen der Urgemeinden, sogar gesellig und im Sinne echter Innigkeit gesellig; in der Glut des religiösen Erlebnisses aber, in der furchtbar dunklen Nacht der erbsündig verworfenen Seele, in der jähen Verzückung durch die aus der Gnade geschenkte, nicht verdiente Erlösung: da ist Luther so unendlich allein, wie Christus am Kreuze oder am Oelberg — »mit seinem Gott allein«; alles Irdische ist abgefallen, keine Institutionen auch der geistigsten Art, ja keine Freunde sind geblieben; nur die zitternde, frierend geängstigte,

frierend selige Einzelseele ist Gott gegenüber noch da. Zum »täglichen Brote«, dem Sinnbilde irdischen Daseins, rechnet Luther und Luthertum nicht nur »Essen, Trinken, Kleider, Schuh« usw., sondern ebenso »fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und getreue Oberherrn«, ja »Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen« — selbst das »Frommsein« von Gemahl und Kindern ist nur irdischer Wunsch, Wunsch der irdischen und mit andren zusammenlebenden Menschen, nicht aber des eigentlichen und wahren, der »mit seinem Gott allein« ist.

In diesem »Mit seinem Gott allein« haben wir nun aber auch endlich, weit über Luther hinaus, die allumfassende Formel, die jegliches Entstehen des einzelseelischen Fühlens in vollem Maße erklärt: nicht das bloße Freisein von allen irdischen, auch allen im Irdischen gotthaften Verbänden, das nur die negative Vorbedingung ist, sondern das positive »Mit seinem Gott allein sein« — das natürlich für jede Form schweigenden Stehens vor neu und schauernd geschautem Absoluten repräsentativ sein muß — erzeugt die eigentliche Einsamkeit der eben deshalb und dadurch, der erst jetzt wahrhaft einzelseelischen Seele. Der gleiche Grund verbindet das Einzelseelisch-Sein von dessen ältesten, noch sehr ungefähren Regungen in den chthonischen Kulten über Sophokles und Sokrates zu Christus hin und weiter über die Mystik bis Luther, und wohl wäre diesem historischen auch ein rein philosophischer Beweisgang, von jenem dann bestätigt, trotz der Bedenklichkeit solcher geschichtsloser Demonstrierungen anzufügen, falls man dessen begehrte. Wir wollen die Suche hier abschließen, erachtend, daß wir mit genügender Sicherheit nunmehr die zweite, von der früheren verschiedene und sehr viel tiefere Antwort bekommen haben.

Verschieden von der Ableitung aus der Skepsis und sehr viel tiefer ist die Begründung des einzelseelischen Fühlens in der Einsamkeit vor Gott — aber eigentlich war ja jene frühere zum Schlusse doch keine solche Begründung gewesen, hatte sich vielmehr anstatt der feststehenden resultativen Begründung die Aufgabe weiteren Suchens nach anderer und tieferer Begründung als Abschluß gezeigt, so daß es also jetzt auf die Verbindung ankommt. Schon oft hat man nun in der Tat den sonderbaren Zusammenhang von Skepsis und Mystik gesehen, dessen Wesen und Bedeutung im übrigen uns hier nicht zu erforschen obliegt. Und Mystik in gewisser Weise, sofern man nämlich unter Mystik zunächst nichts weiter als die mittlerlose Einung mit dem Göttlichen versteht, das nackte Stehen der Seele vor und in dem Unendlichen, war ja doch allerdings der letzte see-

lische Sinn alles eigentlichen Einsam-Seins — und so dürfte der Zusammenhang, wenn nicht innerhalb jedes das eine von beiden vertretenden Geistes, so doch in der jeden umgebenden zeitgenössischen Situation vermutlich gemacht sein. Ein Wort Nietzsches — »Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik« — hat schon tief die gegenseitige Nähe der drei Elemente erkannt, denn die »Sehnsucht« vertritt natürlich die einzelseelische Einsamkeit; nur ist hier das originäre Verhältnis ohne Zweifel pervertiert, indem die Skepsis positiv, die Mystik negativ und auch die Sehnsucht zu sehr bloß als Mangel genommen ist: die mystische Schau, die mystische Einung mit Gott sind sicherlich das Primäre, und die Skepsis ist das Vehikel. Ob freilich alle Skepsis überhaupt und jedenfalls alle subjektivistisch argumentierende Skepsis so aus der Mystik erwachsen sei, ist, wenn man es ohne Umweg verlangt, allerdings doch zweifelhaft; wohl aber läßt sich behaupten, daß stets und ausschließlich aus der Mystik (zusammen mit der mystisch begründeten Skepsis, die dem Endlichen und nur diesem gilt) das einzel-seelische Fühlen herauftaucht, das nun als solches zur Zeittendenz und erst dann, von da aus, auch Grund profaner und selbstzweckhafter Skepsis wird: für die Sophistik läßt sich das jedenfalls, für die anderen subjektivistisch-skeptischen Geschichtsbezirke wird es sich von genauer fragender Geisteshistorie vermutlich nicht minder nachweisen lassen.

Das Allein-Sein mit Gott ist die einzige primäre Quelle alles einsamen Fühlens und Bewußtseins: das ist das Resultat, das unsre bisherigen Fragen gezeitigt haben. Doch dieses Resultat scheint, wenn wir nun noch einmal und auf den nächsten Schritt des Erlebnisses hin das »Allein-Sein mit Gott« ins Auge fassen, einen sehr merkwürdigen Widerspruch, eine Aufhebung des ersten Resultates zu implizieren. Schon der eine Umstand macht Schwierigkeiten, daß alles Allein-Sein der Seele mit Gott ja doch immer nur die internsten, heimlichsten Schichten der Seele betrifft, nicht aber auch die in solchem Verhalten nur stummen, fraglosen Funktionen der Peripherie, nicht sogar auch die des Wollens und Wirkens, während doch auch von diesen, ja gerade von ihnen die Behauptung der »Fensterlosigkeit« gilt: nicht mit seiner individuellen, empirischen, sozusagen irdischen (nämlich auch am Irdischen teilnehmenden oder teilzunehmen fähigen) Seele, sondern nur mit deren innerstem, dem absoluten Kerne, der, wenn er in solchem Momente mit sonstigen Seelen verglichen werden könnte, in seiner letzten Nacktheit kaum von diesen unterschieden wäre, schaut Luther in seinen religiösinbrünstigen Stunden, schaut die Mystik, schaut Christus in Gottes

Auge; die individuell-empirische Seele aber ist es, für die aus solchem Erlebnis das Bewußtsein des Einzelseelischen aufkommen soll. Und noch tieferer Widerspruch begegnet uns aus dem, was dann die in solchem religiösen Kerne frierend einsame Seele Gott gegenüber wirklich erlebt; einsam ist sie, einsam wie Luther in der fruchtbaren Nacht der Verworfenheit, einsam wie der Mystiker, der in Qual und Sehnsucht die Einung mit der Gottheit erfleht, einsam wie Christus am Kreuze oder am Oelberg einsam war; aber diese Einsamkeit ist doch nur der vorbereitende, ist ein transitorischer Zustand von zuweilen nur Momentes Dauer, der nicht einmal immer heraussonderbar scheint; und dann, gleich nach solcher Einsamkeit, geht dies tiefste religiöse Erlebnis in genau sein Gegenteil über, schmilzt die eben noch einsamste, fremdeste Seele in die flutend unendliche Ewigkeit hin: Luther wird aus der dunkelsten Stunde im Jubel der Gnade emporgetragen, dem Mystiker verwandelt sich das Streben, Gott zu schauen, in völlige Vergottung, Eins-Werden mit der Gottheit, Christus befiehlt seinen endlichen Geist in die Hände des Vaters. Die Einzelseele, deren erstes Aufblicken von hier aus überhaupt nur möglich war, geht grade solcher Einzelseelenhaftigkeit in der paradoxen Folge völlig verlustig! die Süßigkeit des Todes für Antigone und wohl schon manchen Chthoniker, die gehaltene Freudigkeit des Sokrates, während der Schierling wirkt, sind weitere deutende Zeugnisse. — Und sogar auch auf das Irdische spiegelt dies letztere ab: auch das Irdische bekommt angesichts des unendlichen Gottes ein neu vergeistigtes, seelengetränktes Licht, so daß statt des prätendierten Bewußtseins von einsamem Sein das grade Gegenteil eintritt und sich demnach, in der äußersten Entfernung davon, das Urverhältnis wiederherstellt, in dem das All und alle Dinge wieder als beseelt erscheinen, wie ja denn die unio mystica stets dem Pantheismus sehr verwandt ist. Selbst auf das Zusammen mit Menschen, mit den übrigen »Einsamen« greift diese verklärende Allbeseeltheit über: in den christlichen Urgemeinden war jedes Zusammen der Gläubigen, bei aller »Einsamkeit« in den zentral religiösen Dingen, von solchem Innigkeitsgefühle durchdrungen, wie die sonstige Spätantike es nicht nur nicht der Intensität sondern nicht einmal der Qualität nach kannte; Luthers menschliche Beziehungen erhalten durch eben die Versöhntheit mit Gott, so sehr dies dem religiösen Zentralerlebnis gegenüber nur relativ periphere Seelengebiete angeht, die aber doch auch seelische sind, einen unsäglich rührenden Ton von Innigkeit, herzlicher Offenheit und oft Zärtlichkeit, der sogar für Luther und Luthertum wesenhaft charakteristisch ist.

Wir hatten freilich früher in diesen letzteren Bezeugungen seelischer Nähe innerhalb des Irdischen so wenig wie in dem Aufschluchzen von Christi Seele, wenn er aus einsamstem Gebet zu den schlafenden Jüngern zurückkehrt, Widersprüche gegen die Einsamkeit in den Stunden und Formen des eigentlichen Lebens gesehen — immerhin ist jetzt die menschliche Nähe nicht nur mehr, wie es damals schien, akzessorisches Beiwerk, sondern im Zusammenhang mit der Süße des Hinschmelzens zu den eschatologischen Mächten der gleichen Quelle entflossen, wie die scheinbar doch dazu widerspruchvollste Einsamkeit. Gleichwohl bleibt der Satz bestehen, daß aus dem Allein-Sein mit Gott und daß nur aus diesem alles andre Allein-Sein der Seele entstamme, wie ja doch auch in der menschlichen Nähe nach der Rückkehr ins irdische Hier bei Luther irgendein heimlicher Rest der Seele fühlbar abgesondert bleibt. Nur zeigt zumal das völlige Zerschmelzen, das selige Sich-Hingeben, Sich-Schenken und Eintrinken-Lassen in Gott oder Tod auf eben dem Punkte, wo die Seele am einsamsten war, daß die Einsamkeit . . . nur Zeitspanne ist, sei sie kürzerer, sei sie längerer Dauer, Zeitspanne nämlich dort, wo die Seele, an den beiden hier als solchen voneinander gerissenen Reichen des Ewigen und des Irdischen teilhabend, von dem einen ins andere übergeht: nur in den weltlichen Bezirken ist letzte Einsamkeit unmöglich, nur in den absoluten ist sie es auch, an der Wegscheide allein taucht sie mit schmerzlich-seligem Blicke abschiednehmend auf.

Damit aber sind Bestimmungen des Einsamkeits-Erlebnisses gefunden, die den von uns zuerst aufgestellten, zwar als provisorisch, jedoch als richtunggebend gedachten Einsichten durchaus widersprechen. Daß die Einsamkeit ein dauernder Zustand und sogar ein Wesen der davon betroffenen Seele sei, war damals, daß sie prinzipiell nur ein, obzwar stets wieder Durchscheinendes, doch in seiner Zentralität Vorübergehendes wäre, ist jetzt die fundamentale These. Auch die Passivität der sich schenkend hingebenden Seele in ihrem Allein-Sein mit Gott — denn alle aktiven Vorbereitungen dazu halten noch das Gefühl des Allein-Seins ab — stimmt schon nicht zu unseren früheren Sätzen, die z. B. auch in der rastlosen Suche nach anderer teilnehmender Seele, einer irren Aktivität also, Dokumente der Einsamkeit sahen. Gerade dieses letztere aber charakterisiert sich von selbst nur als Folge, als bloße Konsequenz einer Haltungsart, die ein vielleicht an sich Transitorisches aus irgendwelchen geheimen Gründen perpetuiert, womit dann der Inhalt des ersteren Einwandes sogar identisch wäre: gibt es einen Grund, den seiner

Essenz nach vorübergehenden Zustand, der zugleich nur ein Zustand des Wartens ist, auf diesem Punkte festzuhalten, den Erlebnis-Ablauf abzuschneiden — grade dort, wo die höchste Spannungs-Intensität erreicht, das Maß der rückwärts-drängenden Stauung mit der Jähe des Versinkens einen Moment lang in gleichgewichtiger Schwebe ist —, so ist die paradoxe Wirkung, daß nicht nur das Warten dauernd wird, sondern sich auch die Möglichkeit, sich alles einfach schenken zu lassen, in Suche und brennende Rastlosigkeit verwandelt.

Man könnte aus der Tatsache, daß schon die Sophisten eine theoretische Verabsolutierung des einzelseelischen Fühlens vorgenommen haben, auf das Vorhandensein jener Gründe schließen, den Erlebnis-Ablauf abzuschneiden. Es ist dort indes eine so gelegentliche, dazu so witzig stilisierte Notiz, bei der sogar auf der Stilisierung offenbar das ganze Gewicht lag, eine Notiz außerdem, die sosehr nur dienend, als Argument ganz andrer und erst als solcher zentral gedachter Zusammenhänge erscheint, die ferner so ohne gesamtumspannende Folgen auf die weitere Geistesgeschichte und vor allem ohne Metaphysifizierung geblieben ist, daß man nur zufällig-profanes Nacherleben und Anempfinden einer Seelenhaltung vermuten wird, die auch urtümlich in der Zeit ja vorhanden war; und nur auf Rechnung dieser äußeren Uebernahme wird man auch die Hypostasierung setzen, zumal eine ferne Erinnerung der Einsamkeit vor dem Unendlichen, wie wir an Luthers Beispiel erkannten, im wieder irdischen Dasein erhalten bleibt, was etwa an den Jüngern der Mysterienkulte auch sichtbar und wohl sogar ziemlich verbreitet gewesen sein möchte.

Erst in der Neuzeit haben wir wirklich die echte, sich auch im Gesamtgeist fruktifizierende und ebenso metaphysifizierende Verabsolutierung der Einsamkeit, und wir haben hier auch diese Verabsolutierung aus wiederum religiösen Gründen: im Calvinismus. Der Calvinismus erzeugt wohl die allerstärkste, nämlich allerprinzipiellste Einsamkeit der einzelnen Seele, und er erzeugt diese unsägliche Fremdheit und Abgeschlossenheit nicht nur als transitorischen Zustand, sondern als dauernd festgehaltene, ja als methodisch gezüchtete. Die außerordentliche praktische Begabung des Calvinisten, die seine Ethik zum geistigen Grunde der gesamten modernen Wirtschafts-, Gesellschafts-, Staatsformen gemacht hat, ist nicht (wie Max Weber erkannt hat) in der vielmehr eher katholischen oder selbst lutherischen »Weltoffenheit«, sondern in »innerweltlicher Askese« gegründet, die jedes auch nur leiseste Berühren der äußeren Dinge mit dem Herzen oder gar mit der Seele als böse verbietet und nur zur »Bewährung« und ohne jede innere Anteilnahme ihre lediglich äußere, aber

eben deshalb systematisch-methodische und rationale Pflege befiehlt. Und diese unsägliche innere Ferne gegen die Dinge steigert sich noch gegenüber den Menschen: der aus manchen calvinistischen Lebensanweisungen so vernehmlich sprechende, jedem »natürlichen«, vor allem jedem antiken Menschen so ungeheuerlich, fast lästerlich vorkommende Satz, der die Freundschaft verbietet, jedes menschliche Nahesein, jedes Vertrauen verbietet und statt dessen die seitdem zu einem ethischen Ideal gewordene »Reserve« befiehlt, ist Dokument einer nun bis ins Tiefste und Letzte gehenden Einsamkeit, Einzelseelenhaftigkeit, die methodisch gezüchtet und konserviert wird. Fragen wir nun aber nach dem Grunde dieser sonderbaren Geistesverfassung, so ist die Antwort auch hier — und diesmal ausdrücklich — das Stehen vor Gott, das aber jetzt nicht mehr wie früher transitorischer Zustand vor dem Versinken in Gott ist, sondern stets und bewußt, ja gewollt, den Charakter des Gegenüber behält. Der Befehl der absoluten inneren Ferne von allen Dingen, die auch nur irgendwie zu lieben, mit seinem Herzen wertzuhalten schlechthin Sünde wäre, ist in der fundamentalen Scheu vor »Kreaturvergötterung« basiert, das Verbot der Freundschaft ist deshalb notwendig, weil jede Freundesliebe »Gott etwas wegnähme«: nur Gott gegenüber darf die Seele als solche vortreten und — dies ist das wichtige Neue — niemals darf solches Gegenübertreten sich, wie noch dem Lutheraner, in unio mystica verwandeln, die alle Einsamkeit wieder verschmelzen und nach der Rückkehr auch im Irdischen ausgelöscht lassen würde, denn alle unio mystica ist, in wenn auch intensiverem Sinne, stets gefühlshaft, alles Gefühlshafte aber kann, wenigstens der Möglichkeit nach, bloßes Teufelsblendwerk sein. Immer ist sich der Calvinist, auch in der leidenschaftlichsten religiösen Hingabe, des ungeheuren Abstandes von Gott bewußt, ja diese Distanz wird künstlich, methodisch, rational gepflegt, damit sie nicht in nur Gefühlhaftes übergehe. Auch der »Gottesdienst«, der sonntägige Psalmengesang, der im übrigen allerdings eine, vielleicht die einzige erlaubte Aussprache der calvinistischen Seele ist, worin diese Seele zu Preis und Jubel Gottes emporsteigt, vereint mit anderen Seelenstimmen im Chore und doch von jeder andern unendlich getrennt, einsam und fremd jede einzelne Linie gegen alle andren im dennoch harmonisch kunstvollen Gesange der reichgebildeten Liturgik, ist wie jedes sonstige »Irdische«, zu dem auch der »Gottesdienst« gehört, ist wie Staat und Gesellschaft und Wirtschaftssystem, die daneben freilich außerdem noch »Bewährungs«-Möglichkeiten bieten, nur »zur Ehre Gottes« da, diesen selber gar nicht berührend. Die Hingabe

an Gott, aus der ja auch hier die Seeleneinsamkeit allein entstanden ist, allein entstanden sein und überhaupt entstehen kann, wird offenbar an genau derjenigen Stelle abgeschnitten, wo die Seele in der unio mystica mit Gott verschmelzen würde, was natürlich — hier ist ebenso wie in der Notwendigkeit, alles Irdische einerseits zur Ehre Gottes und zur Bewährung des eigenen Selbst gottgefällig zu gestalten und das anderseits ohne Inanspruchnahme der inneren Seele zu tun, der Entstehungsgrund für den calvinischen »Rationalismus« — nur durch die strengste, ständige und genaue Selbstkontrolle, nur methodisch und rational geschehen kann.

Abgeschnitten wird die Gotthingabe kurz vor dem Moment des Zerschmelzens, auf einem Abgeschnitten-Werden des natürlichen Erlebnisverlaufes basiert die Umwandlung der transitorischen, doch tief schicksalshaften Einsamkeit in eine dauernde und gewollt-kontrollierte. In diesem Charakter als Abgeschnitten-Werden aber, das ohne Zweifel eine Pervertierung rechtmäßiger Zusammenhänge ist, liegt trotz der religiösen Gründe, die auch das Abgeschnitten-Werden allerdings hat, zugleich aber auch schon die »Kritik«, die dann von der Historie vollzogen worden ist. Die Abdämmung nämlich jedes anderen Religiösen als des »zur Ehre Gottes« kulthaft geregelten mußte notwendig zum Absterben des Religiösen überhaupt führen, selbst wenn die jetzt Selbstzweck gewordenen Formen, die durch solche prinzipielle Erstarrung sogar nur noch dichtere Zähigkeit der Weiterexistenz bekamen und gerade im puritanisch-calvinistischen England noch heute haben, sorgfältig beobachtet wurden. Die Formen starben nicht mit ihrem religiösen Kerne ab, und ebensowenig starb das Ethos der »innerweltlichen Askese«, das noch weiten Bereichen der heutigen Lebenssysteme zugrunde liegt: der Calvinismus ist der Ursprung für die der Gegenwartswelt so charakteristische Schätzung der Arbeit, der Leistung auf der einen Seite ebenso wie für die Herabminderung jeder spontanen und zumal jeder sinnlichen Freude zu dem, was man »Zerstreuung« nennt, auf der andern; der Calvinismus ist der Ursprung auch dafür, daß noch heute die Freundschaft, höchstens Frauen und Kindern nachsichtig zugestanden, zwischen Männern leicht als komisch und oft als unangenehm empfunden, das Wort aber entweder ängstlich vermieden oder bis zur »Geschäftsfreundschaft« degradiert wird. So ist auch die Einsamkeit, die Einzelseelenhaftigkeit vom Calvinismus aus strukturierender Einschlag in dem gesamten modernen Lebensgewebe geworden, weiterexistierend und sich sogar verbreitend, obwohl der religiöse Grund längst erloschen ist. Freilich hat dabei auch die Einzelseelenhaftigkeit

eine, obwohl auch ihrerseits schon im Ursprung dem Prinzip nach angelegte Umwandlung erfahren: eingestellt nämlich immer nur auf »Aufgaben«, die zu »erledigen« waren, ohne auch nur ein Recht zu innerer Anteilnahme, selbst für Gott und das ja durch doppelte Gnadenwahl vorher festgelegte Seelenheil nichts zu tun imstande, sondern nur Gottes Ehre durch systematisch-methodische, doch quantitativ wie qualitativ höchstgesteigerte Tätigkeit befördernd, mußte ebenso wie die Religion so auch die Seele im eigentlichsten und innersten Verstande verkümmern, mußte zum bloßen Träger und Schnittpunkt rationaler Relationsfäden werden, deren selbstzweckhaftes (ursprünglich gottgefälliges) System sich über den Seelen und doch immer nur von ihnen als den Trägern aus erhob; die Seele war, nachdem ihr innerstes Zentrum durch die Unmöglichkeit es auszuwirken abgestorben war, zum bloßen Funktionsgliede in dem sich selbsttätig haltenden, regelnden, kontrollierenden System geworden, blieb aber durchaus vereinzelt, ohne Brücke zu jedem nächsten, blieb »einsam«, obwohl nach dem Zerfall der Einsamkeit mit Gott kaum noch etwas da war, das seine Einsamkeit hätte fühlen können: nur die Rastlosigkeit und ewige Unbefriedigtheit, die jetzt, nach der Zerkrümung des religiösen Ursprungs und Kernes, ja sehr wohl an die Stelle der ehemals sich schenkenden Hingabe treten konnte, war im allgemeinen und soweit überhaupt noch etwas davon gefühlt wurde, der Rest jener früher so tiefen, schmerzlichseligen »Einsamkeit«.

Erst vom Calvinismus aus (dem wir, in allerdings gegenwärtig nicht zu belegender Weise, auch den Jesuitismus zuordnen) ist auch, sowohl in diesem wie in manchem anderen Betrachte, die Philosophie des Descartes, wie weiterhin die des Leibniz und die des Berkeley, möglich geworden. Freilich stellen sich daneben und sich seltsam mit jenen vermischend pantheistische Tendenzen, die überhaupt von Anfang an, obwohl aus anderen Quellen, dem Calvinismus sehr durchgreifend bei- und eingegliedert waren: wir können hier nicht untersuchen, wie diese Verbindung entstanden ist; sie bildet in ihrer Doppelheit und höchst rätselhaften Einheit die geistige Grundlage, nicht nur der modernen Philosophie, sondern darüber hinaus des gesamten modernen Weltsystems und Lebenssystems überhaupt. Wesentlich diese Verbindung war es nun, die auch innerhalb des Calvinismus die religiösen Kräfte lebendig hielt und umgekehrt, außerhalb seiner, eine Religionsform vorbereitete, die calvinische Fühlensweisen auch im Pantheismus bewahrte. Wesentlich dieser Verbindung ist es auch zuzuschreiben, daß das Erlebnis der Einsamkeit, das nämlich

im Calvinismus allein nach dessen religiösem Zerfall notwendig hätte verdorren müssen, zunächst überhaupt erhalten blieb: selbst als bloße Rastlosigkeit und irres Suchen der Seele nach Teilnahme bezeugt sich in der Maschine gewordenen Welt eine Sehnsucht, die positiver Speisung bedarf; und so ist in allen abgeschwächteren Ausdrucksarten der Einsamkeit ein Einschlag, der über den nur die Abschwächung bewirkenden Calvinismus hinausweist. Anderseits ist aber auch die echte und volle Einsamkeit, die sich nun vor der pantheistisch erlebten Unendlichkeit, und die sich von jetzt an, wenn auch nicht als häufige, so doch als allseitig gekannte Seelenhaltung auftat, nicht ohne die vom Calvinismus erzeugte Einzelung alles Seelischen denkbar, die dem natürlichen Menschen ja völlig fremd, erst dem Calvinisten urtümliches Dogma ist, doch dann auch außerhalb dessen fast allenthalben bleibt.

Und so ist denn auch die Darstellung der Einsamkeit in der Kunst die Gnade des Zeitalters geworden, da jene Durchdringung zuerst — wie bei Descartes — statthatte: in einigen, besonders späteren Porträts Rembrandts; die Einsamkeit jener Greisin in Petersburg, die schon in eine andre Welt hinübersicht, dort schon die eigentliche Heimat ahnt und auf der Erde schon fremd ist, und die doch der Erde noch angehört, ganz menschlich und hier: das bezeugt zugleich die einzige echte und originäre Einsamkeit, die es gibt, bezeugt zugleich das Kenntlich- und sozusagen Verbreitet-Geworden-Sein dieses seltenen Erlebnisses. Kaum noch sonderbar wird es uns nach dem früher Vorangegangenen sein, daß der Maler der tiefsten Einsamkeit auf der anderen Seite auch der Maler des zartesten und innigsten Ueberfließens einer einen Seele in eine andre gewesen ist: in neben manchem andren, der Judenbraut. — Wie wir übrigens nicht unerwähnt lassen wollen, war es damit also doch nicht die Plastik, sondern die Malerei, der die Einsamkeit sich gab: die umgebende Luft gehört eben doch substantiell, nicht nur qualitätslos zu der ja in sie hinschmelzenden, hinzuschmelzen bereiten Seele hinzu, wenngleich es charakteristisch ist, daß Rembrandt den Hintergrund oft etwas »unsachlich« zu behandeln liebt.

Rembrandt ist nur einer der frühesten und freilich der unvergleichlichste Zeuge, daß das Einsamkeits-Erlebnis nun wirklich »in der Welt« war: wir begegnen seinem Ausdruck von jetzt an öfter, wenngleich allerdings nur selten rein und vor allem selten ohne Vorkehrung der doch nur a u c h zur Einsamkeit gehörenden Negativität. Eben diese Negativität hat nun aber, in sonderbarer Umkehrung und zugleich doch auch Bestätigung des Originären, ganz zuletzt

noch einmal zu einer neuen und nicht minder echten Einsamkeit geführt. Schon wenn die erschütterte Schau in ein mittlerlos sich offentuendes Absolutes durch ein auch die moderne Seele, ja grade diese noch zuweilen erschreckend überfallendes Gefühl für die Unheimlichkeit (»Un-heimlichkeit«) und Fragwürdigkeit alles Seins und Geschehens, die Phänomenalität auch selbst noch der eigenen peripheren Seelenbezirke, vor allem ferner für das »Dämonische«, das »Getrieben-« und »Unverantwortlich-Sein« ersetzt wird, ist an die Stelle des einzig positiven Vor-Gott, dem man sich schauernd schenken könnte, ein Unglaube getreten, der solche Seligkeit durchaus nicht vergönnt, dabei aber dennoch nicht weniger als auch der Glaube die Kraft hat, die wahre und echte Einsamkeit zu erzeugen. Freilich gehört zu dieser Form, in der gleichsam das Negative selber wieder positiv wird, eine ahnende Anerkenntnis jenseitiger Bereiche, die bis zu leidenschaftlichem Verlangen anschwillt. Das historische Beispiel dafür ist die Einsamkeit Friedrichs d. Gr., in der die Menschenverachtung nur die eine Seite, die andre aber das brennende und doch zugleich unstillbare Begehren nach »Gebet« war.

Grade angesichts dieser Einsamkeit des späten Friedrich aber könnte man nun noch einmal alle unsere Ansätze in Frage gestellt glauben: ein König, so könnte man meinen, hat keine Freunde, keine Genossen, und lediglich dies äußere Moment der »sozialen Stellung« ist es, was hier die Einsamkeit hervorbringt. Der Einsamkeit des Thrones gesellt sich dann mit vollkommen gleicher Strukturiertheit die nur scheinbar umgekehrte, in Wahrheit ebenso nur äußerlich-sozial motivierte Einsamkeit auch grade kleinen und gedrückten Menschtums und überhaupt jede in gesellschaftlicher Exzeptionalität begründete und demnach jedenfalls auf diese Weise mögliche Einsamkeit. Indes das Resultat solcher Provenienz ist doch stets ein bloßes Negativum: wie ihre Basis, so besteht auch die daraus hervorgehende »Einsamkeit« nur in einem Mangel, dem Mangel an Gleichgestellten und darf daher nicht — unsre einleitenden Bemerkungen haben diese Unterschiede ja klargelegt — als eigentliche »Einsamkeit« im wirklich vollen Sinne, sondern höchstens als ein Alleingebliebensein bezeichnet werden. Hinzukommt ferner, daß der Besitz der Krone nicht weniger oft auch ein lust- und glückhaftes Genießen der Herrschaft, des freudig offenen Tuns und Befehlens hervorbringt, wie das Gefühl der Kleinheit, der Gedrücktheit häufig in Ressentiment oder Revolte umschlägt. Allenfalls mag die Ausnahmehaftigkeit der äußeren Stellung, gleichgültig ob sie durch Verschiebung nach oben oder nach unten erreicht wird, ein besonders

günstiger Wachstums- d. h. Nährboden für die echte Einsamkeit sein — der wachsende Keim selber ist jedenfalls etwas andres.

Aber die »äußere Stellung« braucht man ja nicht unter allen Umständen als nur »äußere« zu verstehen: sie kann ihrerseits ihre Herkunft in dem qualitativen Wesen der Persönlichkeit haben, das dann als solches mit jener zusammen auch die Einsamkeit erzeugt und also als der positive Keim dieser anzusehen wäre. Auch läßt sich ganz unabhängig von allem Sozialen, da dies sich ja zumindest nur als eine parallele Konsequenz darstellt — der »Keim« der Einsamkeit schafft sich dann gleichsam nebenbei auch noch deren günstigsten Nährboden — das letzte Motiv der Einsamkeit unmittelbar in dem qualitativen Wesen der Persönlichkeit suchen, läßt sich demnach z. B., wie es im Falle Friedrichs ja ohne Zweifel zutrifft, an die Stelle der Einsamkeit des Thrones die auch sonst oft bezeugte und bekannte Einsamkeit der menschlichen Größe setzen. Die Ausnahmehaftigkeit, um die es sich dann wiederum handelt — wiederum ist auch die Größe nur das eine, das nur nach der einen Seite ausschlagende Beispiel —, wäre dann eine innerliche und, wenn überhaupt, als innerliche bewußte: das Gefühl der Einmaligkeit, der Besonderheit und Unvergleichkeit der nie mit einer andren verwechselbaren und sogar mit keiner anderen je die geringste Gemeinsamkeit, daher auch nicht die geringste Gemeinschaft habenden Seele wäre es hier, was die Ausnahmehaftigkeit, die jetzt nun innere Ausnahmehaftigkeit und damit zugleich die Einsamkeit erzeugte. Sogar ließe sich die auch in dieser »inneren Ausnahmehaftigkeit« ja immerhin noch liegende Negativität noch weiter zurückdrängen, indem man das »Zugleich« des Entstehens für die Ausnahmehaftigkeit und die Einsamkeit sehr betonte: das eigentlich Positive ist hier ja nicht das Unterschieden-Sein, das Anders-als-Andre-Sein, das sich vielmehr als bloße Folge herausstellt, sondern das nur tatsächlich nie mit einer andren geteilte Besonders-Sein, das Spezifisch-Sein oder besser das Spezifische der eigenen Seele. Daß sich dies dann als Ausnahmehaftigkeit und nur »zugleich« mit ihr als Einsamkeit äußert, würde der letzteren ja nicht widersprechen, da es der Einsamkeit ja doch im tiefsten Wesen eigentümlich ist, daß von »eigenem« innersten Seelenkerne zu einem »fremden« kein Weg hinüberführt, daß die Menschen »einander« kaum je verstehen und sich jedenfalls nie im letzten Sinne zu »helfen« imstande sind. Gleichwohl charakterisiert sich bei genauerem Hinsehen das Besonders-, das Anders-Sein nur als ein recht vorläufiges Motiv zur Einsamkeit, charakterisiert sich eine derart motivierte Einsamkeit (die man etwa als »quantita-

tive Einsamkeit« bezeichnen könnte) nur als ein noch relativ oberflächliches Erlebnis, das den Namen der Einsamkeit nur illegitim für sich usurpiert. Denn die wahre Einsamkeit beschränkt sich so sehr auf den allertiefsten und zugleich aber auch allerärmsten, ganz nackt darin bloßgelegten Seelenkern, daß ein Bewußtsein der Unterschiede von Andren kaum noch besteht und vielmehr sogar durch das dem völlig gegnerische Bewußtsein ersetzt wird, alle anderen Seelen seien in ihrem letzten Kerne ebenso arme, hilfsbedürftige und von der eigenen kaum unterschiedene Seelen, die das und die damit in Eines geschmolzene Einsamkeit nur nicht merken, weil es noch von dem Gelärme des Aeußeren und darunter dem des eigenen Besonders-Seins übertäubt wird. Was aber gerade die »Einsamkeit der Größe« angeht, so ist die hier in Betracht kommende »Größe« ja selber nur darin begründet, daß sie vor neu und mittlerlos geschauter Unendlichkeit steht, wie auch die Hoheit des Thrones nur da als Einsamkeit des Thrones erlebt wird, wo einer priesterlichen Natur die Krone als die irdische Vertretung der Gottheit erscheint. Und ebenso werden kleine, gedrückte Menschen dies Klein- und Gedrücktsein nur dann mit dem Erlebnis der Einsamkeit durchtränken, wo es ihnen zu einem gleichsam weltanschaulichen Symbol alles Menschlichen überhaupt, der Kleinheit nämlich vor Gott oder dem Universum wird.

»Einsamkeit vor Gott« war auch die Einsamkeit Friedrichs d. Gr., nur daß Friedrich nicht »an Gott glaubte«. Aber diese Glaubenslosigkeit war hier doch noch mit dem leidenschaftlichsten Begehren nach Glauben gemischt — eine letzte Steigerung wäre es daher, wenn die Glaubenslosigkeit unmittelbar und ohne neuen Uebergang zu wiedergeborenem Glauben das doch notwendig der Transszendenz zugewandte Erlebnis der Einsamkeit aufbrechen ließe. Auch diese Einsamkeit ist Ereignis geworden: in der Einsamkeit Nietzsches. Sehr leicht wird man mit der gewöhnlichen Erklärungsweise geneigt sein, auch diese Einsamkeit gleich bloß profanem Allein-Sein aus dem Mangel an Freunden, Genossen, begleitendem Verständnis zu deuten, und in der Tat möchte wohl die Einstimmung von Außen ihre Qual zuweilen gelindert haben: ihr eigentlicher Grund war auch hier ein unmittelbares und neues »Stehen vor Gott«, nicht aber, daß nicht noch Andre vor dem gleichen Gotte standen. Nur ist — und das macht Nietzsches Einsamkeit zu noch einmal ganz originärem und doch nur negativem, ins Tiefste furchtbarem Erlebnis — Gott hier durch völlige Entgötterung ersetzt: die Einsamkeit Nietzsches ist die Einsamkeit vor dem gottgewordenen Nichts, einem Nichts, in dem auch Faust nicht mehr ein All zu finden hoffen könnte.

Notizen.

Das Bedürfnis, unmittelbar ans Erleben anzuknüpfen, die Erlebnisse in ihrer durch Theorien noch nicht umgestalteten Erlebnishaftigkeit festzuhalten, entspricht einem überall wiederkehrenden Zuge unserer Zeit. Zweifellos ist es dieses Bedürfnis, das — neben anderen Motiven — der durch Husserl begründeten phänomenologischen Richtung des Philosophierens eine so große Anhängerschaft wirbt. Man will zu den Urphänomenen vordringen, zu dem schlichten Tatbestande, zu den Elementen der Welt des Erlebens — ohne eine Deutung dieser Bestandteile zu versuchen oder sie in ein System hineinzustellen. Man will einfach beschreiben, was sich im Bewußtsein vorfindet, und man behauptet, daß sich darin auch dasjenige auffinden läßt, was im Kantischen Sinne nicht zur Erfahrung gehört, sondern ihr als transzendentale Bedingung zugrunde liegt: Das Apriorische. Man will eine Art Erfahrung von dem, wovon es keine Empirie d. h. keine Erfahrungswissenschaft gibt, man strebt nach einer beschreibenden Transzendentalphilosophie. Die Aufrichtigkeit, Gradheit, Ursprünglichkeit und Reinheit (in Hinsicht des Wollens wie des Denkens), die viele Schriften dieser Richtung auszeichnet und sie in hohem Maße anziehend macht, begegnet uns auch in der Abhandlung einer Anfängerin, auf die wir hinweisen möchten. Gertrud Kuznitzky versucht in ihrer Schrift »Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein« (Trewendt u. Granier, Breslau 1919) zu zeigen, daß in dem Erlebnis des Seienden die Antwort auf eine Frage gegeben wird, die das analysierende Denken zwar mit Notwendigkeit aufwirft, die es aber nicht mehr zu bewältigen vermag. Das Sein als reine Form alles dessen, was ist, läßt sich nur am Seienden auffinden, es kommt nur in ihm, nicht wie die Gegenstände der Mathematik an einem »reinen Wesensorte« zur »Gegebenheit«. Aber die Empirie gibt uns niemals das reine Sein, sondern immer nur soseiende Dinge. Die Verknüpfung des Soseienden mit dem Sein läßt sich daher niemals in Erfahrung bringen (d. h. in die Erfahrung des Soseienden), sondern sie geht ihr voraus: im Erlebnis der der Dinge. In ihm allein erschließt sich uns zugleich mit den gegebenen Einzeldingen das Sein, die Natur als Einheit, als Inbegriff. Die Apriorität dieser reinen Formen bedeutet daher nicht, daß sie getrennt von den Dingen, vom Konkreten für sich als Wesenheiten gegeben sind; zwar lassen sie

sich begrifflich fixieren als Sein, als Natur, aber sie sind stets mit dem Inhalt, der Fülle verbunden, und das Problem des Verbundenseins kann nur das Erlebnis der Natur lösen. Sowie wir durch Beschreibung des Erlebten zu den Begriffen Sein und Natur gelangen, so läßt sich eine Anzahl anderer reiner Formen aufstellen, die weder empirische Gattungsbegriffe, noch Wesenheiten nach Art der mathematischen sind, sondern den Dingen ursprünglich innwohnen; es ergibt sich durch ihre Betrachtung eine reine Naturbeschreibung, eine begriffliche Gliederung zunächst der Dingwelt, die jeder empirischen Naturwissenschaft vorausliegt, weil sie das unmittelbar Gegebene betrifft. So sondern sich z. B. die Körper und die Erscheinungsgebilde, Leibliches und Nicht-Leibliches, Natur- und Sachdinge (d. h. Dinge, die bloß sind, und solche, die etwas bedeuten, darstellen), ferner in der Natur im engeren Sinne (d. h. im Gebiete der nicht-leiblichen, nicht-sachlichen Körper) Gestalt- und Stoffgebilde, Festes und Flüssiges, Raumörtliches und Raumabsolutes (d. h. Begrenztes und räumlich Unendliches) usw. Zuletzt blickt die Verfasserin auf die Probleme des Personseins im Gegensatze zum Dingsein, sowie der im geistigen Leben sich aufbauenden, objektiven Welt hinaus. Ueberall verrät sie eine Fähigkeit unbefangen und selbständig der Erlebniswirklichkeit gegenüberzutreten, ihre Gedanken zeugen von einer gewissen Energie, unabhängig von überlieferten Theorien, in die Dinge einzudringen. Auch die Sprache beweist Originalität des Schauens und Gestaltens. Ueber die Gesamtüberzeugung, von der die Schrift getragen ist, soll hier nicht geurteilt werden, da zu umfangreiche, prinzipielle Ueberlegungen vorausgehen müßten. Manche Unsicherheit in der Begriffsbestimmung, die ein schwankendes Verhalten dem Problem gegenüber zur Folge hat, kann dieser Schrift im Ganzen ihren Wert nicht rauben.

K.

Zu denjenigen, die das Leben in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens rücken wollen und dem Denken selbst eine möglichst große Lebendigkeit einzuhauchen streben, gehört als einer der Hervorragendsten Benedetto Croce. Seine Stärke liegt nicht so sehr im Zergliedern, als im Zusammenschauen des Unterschiedenen, weniger in der Analyse als in der Synthese. Seine Gedanken verraten mehr eine leidenschaftliche Ergriffenheit als eine Fähigkeit zu scharfer Begriffsbildung, sie haben deshalb zwar einen hohen Wert, sofern sie die Probleme in Bewegung setzen und zu ihrer Lösung anstacheln, aber sie vermögen dem nach logischer Klarheit Verlangenden keine volle Befriedigung zu geben. In den von Enrico Pippo übersetzten und herausgegebenen Abhandlungen »Zur Theorie und Geschichte der Historiographie« (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1915) finden wir diese Eigentümlichkeit des Croceschen Denkens in besonders hohem Grade ausgeprägt, da die hier bezweckte allgemeine Verständlichkeit wissenschaftliche Peinlichkeit ausschließt. Die Aufsätze sind anziehend geschrieben, sie zeugen von ebenso großer Gelehrsamkeit wie von anschaulicher Darstellungskraft des Verfassers. Die zugrunde liegende philosophische Auffassung trägt die Züge der Hegelschen Dialektik »Die wahrhaft wirksame Negation des Empirismus und der Transzendenz, die

positive Negation, erreicht man nicht im Mystizismus, sondern im Idealismus; nicht im unmittelbaren, sondern im mittelbaren Bewußtsein; nicht in der ununterschiedenen Einheit, sondern in der Einheit, die Unterscheidung und als solche wirklicher Gedanke ist.« (105). Aber die Hegelsche Philosophie hat den Gegensatz von Empirie und Transzendenz nach Croce's Ansicht noch nicht genügend überwunden: in ihr herrscht die Transzendenz vor, insbesondere in der Geschichtsphilosophie, die lehrt, daß die Vernunft die Individuen nur als Mittel für ihre Zwecke benutze. Die wahre Geschichtsphilosophie ist die Geschichte selbst, denn die Geschichte ist lebendiger Geist, Leben, das sich zum Gedanken gestaltet, Gedanke, der sich im Leben entwickelt. In 9 Kapiteln führt Croce diese These durch. Er zeigt, daß Geschichte nicht Chronik sei, d. h. eine Sammlung toter Tatsachen, auch nicht philologische Geschichte, die nichts anderes ist als eine neu aufgeputzte Chronik; Geschichte hat vielmehr immer Geist zum Gegenstande, wie sie selber Geist ist; sie ist, wie Croce auch sagt, Geschichte von Werten, die sich verwirklichen. (30). Es gibt keine von der empirischen Geschichte abgetrennte Universalgeschichte, die Versuche, eine solche zu schreiben, laufen immer darauf hinaus, beliebige Teile der Geschichte zu einem in sich geschlossenen Ganzen zusammenzufassen, während in Wahrheit ein jeder Teil das Ganze in sich faßt, wenn er mit Geist, philosophisch behandelt wird. Denn das Leben ist niemals abgeschlossen, aber immer ganz in sich selber; der Abschluß, das System ist eine Chimäre. (51). Der II. Teil gibt in 8 Kapiteln eine Geschichte der Historiographie, worunter Croce seiner Grundansicht gemäß eine Geschichte nicht nur der Geschichtswerke, sondern zugleich der Geschichtstheorien und Geschichtsphilosophien versteht, denn das geschichtliche Denken ist dem theoretischen, dem philosophischen nicht absolut entgegengesetzt, vielmehr sind beide in letzter Linie ein und dasselbe Denken (135). K.

»Damit aber erfüllt sich die echte Vorzeichnung des Lebens, das ein Kampf in dem absoluten Sinne ist, der den relativen Gegensatz von Kampf und Frieden umgreift, während der absolute Frieden, der vielleicht diesen Gegensatz ebenso einschließt, das göttliche Geheimnis bleibt.« Dies sind die letzten Worte einer Schrift, die uns Georg Simmel unter dem Titel »Der Konflikt der modernen Kultur« (Duncker & Humblot, 1918) hinterlassen hat. Die Summe der Simmelschen Welt- und Lebensanschauung ist in ihnen ausgesprochen — jetzt, da sein Wirken sich vollendet hat und sein immer reger, sich wandelnder und wachsender Geist aufgehört hat, an dem zähen Stoffe des Denkens sich zu bilden, um ihn in sich zu gestalten, ihn zu vergeistigen, jetzt dürfen wir von einer solchen Summe reden. Der Konflikt der modernen Kultur, der darin besteht, das Leben ergreifen zu wollen, ohne sich am Leben zu vergreifen, sich des Lebens geistig bemächtigen zu wollen, ohne es zu vergewaltigen — dieser Konflikt war der eigenste und innerste des Simmelschen Geistes selbst. Die Problematik des Lebens durchzieht alle seine Gedanken, sie nimmt bei ihm überall irgend eine Gestalt an, ohne je irgend eine Lösung zu finden. Das Lieblingswort des geistreichen

Mannes war das Wort »vielleicht«, das bei ihm nicht nur die Haltung dessen ausdrückt, der etwas hypothetisch behauptet, sondern das etwas Endgültiges und Letztes sagt. Simmel brauchte dieses Wort gerade dann, wenn er die entscheidendsten, tiefsten Fragen aufwarf — sein Geist strebte über die Möglichkeiten der Antwort nicht hinaus, sondern entfaltete die ihm eigentümliche Weite und Spannkraft in dem Entwurfe der Denkbarkeiten, weil er davon durchdrungen war, daß er damit allein die Mission, die ihm zuteil geworden war, erfüllte. Er wollte das Leben nicht in Fesseln schlagen. Nichts trieb ihn »das göttliche Geheimnis« zu enträtseln, obwohl es immer auf seinen Lippen schwebte und immer in seinem Herzen vibrierte. Kein deutscher Denker der vergangenen Epoche, etwa der letzten 30 Jahre, hat so sehr das moderne Lebensgefühl zum Träger des Philosophierens erhoben wie er. Deshalb war auch keiner so berufen über den Konflikt zu sprechen, der die moderne Kultur bewegt. Die Epoche des Ueberganges, der in der Tiefe des Geistes sich vollziehenden Umwandlung, deren Beginn wir in Nietzsche sehen dürfen, deren Ende noch in weiter Ferne zu liegen scheint, hat in Simmel einen starken und charakteristischen Vertreter gefunden: in der genannten Schrift ist er zum Interpreten dieser Epoche geworden; er steht mitten in ihr, aber er sucht sie zu überwinden, indem er sich des Konfliktes bewußt wird, der in ihr liegt. Er will die Grenze der Zeitkultur verstehen — und er versteht damit seine eigene Grenze. Die Zeit zerschlug alle überlieferten Formen, sie zerstörte den alten Glauben und untergrub das Vertrauen in die Kultur überhaupt, sie konnte ihre eigene Sehnsucht in keiner von der Menschheit erarbeiteten Leistung und geschaffenen Gestalt erfüllt finden; aber das ist nicht ihr wesentlicher Charakter, denn darin gleicht sie anderen Zeiten vor ihr. Aber sie sträubte sich gegen eine neue Form, gegen jede Formung des Lebens überhaupt, gegen jede Verfestigung des immer fließenden Stromes: sie wollte das Leben nicht nur leben sondern sie wollte es in seiner ganzen geheimnisvollen Unmittelbarkeit, in seiner steten Wandelbarkeit und Erregtheit, in seiner Selbstzerstörung und Selbstvermehrung auf den Thron der Kultur setzen. Um das Leben nicht zu töten, indem sie es fixierte, wollte sie lieber formlos und formenlos bleiben: in dieser Ungebundenheit fand das nach Bindung sich sehnende Lebensgefühl seine ihm einzig angemessene Form. Das Dokument dieser geformten Formlosigkeit werden für alle Zeit die Simmelschen Werke bleiben.

K.

Als erfreuliches Anzeichen für das immer stärker werdende Bedürfnis der empirischen Naturwissenschaft, sich über Methode und Reichweite ihrer Disziplinen Rechenschaft abzulegen, begrüßen wir das Werk eines Biologen, »Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie« von Julius Schaxel, (Jena, Gustav Fischer 1919). Es wird darin ein Ueberblick über die heute in der Biologie schwebenden Fragen, soweit sie rein theoretischer Klärung fähig sind, gegeben; zugleich mit der Fülle der Probleme, die in diesem Felde der Lösung harren, entrollt sich ein Bild der Vielfältigkeit der Standpunkte, die in der empirischen Wissenschaft

eingenommen werden, und die eine überempirische, philosophische Kritik herausfordern. Diese wird von Schaxel in ihrer Bedeutsamkeit erkannt, die von der Philosophie schon geleistete Arbeit dafür kommt allerdings in seinem Buche zu kurz. Man spürt, daß der in den konkreten Aufgaben der Empirie großgewordene und von ihnen sich nirgends völlig loslösende Einzelforscher spricht. Gleichwohl, ja eben deshalb werden dem, der eine Logik der Biologie anstrebt, wichtige Fingerzeige erteilt und die Ansatzpunkte für das Denken überall aufgewiesen. Derselbe Verfasser gibt (im Verlage von Gebr. Borntraeger, Berlin) neuerdings »Abhandlungen zur theoretischen Biologie« heraus, die den Zweck haben, die biologischen Grundbegriffe in Monographien zu bearbeiten. Jeder Biologe und Philosoph wird zur Mitarbeit eingeladen. Unter den zunächst erscheinenden Abhandlungen werden sich u. a. befinden: Der Begriff der organischen Form von Hans Driesch, Prof. d. Philosophie in Heidelberg. Das Problem der historischen Biologie von Richard Kroner, Prof. d. Philosophie in Freiburg i. B. Ueber die Darstellung allgemeiner Biologie von Julius Schaxel, Prof. d. Zoologie in Jena. Versuch einer Logik der Biologie von P. Ungerer in Karlsruhe. Die Beziehungen der Lebenserscheinungen zum Bewußtsein von Theodor Ziehen, Prof. d. Philosophie in Halle a. S. K.

Im Verlage von Bruno Cassirer ist als Band XI der schönen Ausgabe der Werke Immanuel Kants eine Darstellung von »Kants Leben und Lehre« aus der Feder des Herausgebers Ernst Cassirer erschienen: die reife Frucht eines an den Problemen der Kantischen Philosophie gebildeten Geistes, der sich in ihrem Felde mit vollendeter Sicherheit bewegt und die stilistischen Mittel besitzt, um auch dem Anfänger die schwierigsten Gedanken in einer stets ansprechenden, lebendigen Form zu vermitteln, ohne ihnen ihre Schärfe zu nehmen oder ihre Tiefe zu verhüllen. Die Lektüre des Buches bietet einen reinen Genuß. Cassirer versteht es, gleichzeitig die Entwicklung des äußeren wie inneren Lebens und Werdens der Persönlichkeit Kants, den allgemeinen kulturellen Hintergrund, von dem sie sich abhebt, aus dem sie herauswächst, und den systematischen, problemgeschichtlichen Zusammenhang der philosophischen Gedanken in seine Darstellung aufzunehmen, so daß der Leser ein volles Bild des Menschen und des Denkers empfängt. Mit feinstem Taktgefühl wird überall das Wesentliche und Bedeutendste hervorgehoben, jede Abirrung in das Dickicht philologischer Interpretationsfragen vermieden und der große Zug der weltgeschichtlichen Leistung verfolgt. Obwohl der Standpunkt des Verfassers, der aus der Schule Cohens hervorgegangen ist, und auf den die kommentierenden Bücher desselben die entscheidende Wirkung ausgeübt haben, sich nirgends verleugnet, so macht er sich doch auch nirgends in störender Einseitigkeit geltend; vielmehr wird Cassirer der gesamten modernen Kant-Auffassung gerecht und berücksichtigt stillschweigend die Resultate der bisherigen Arbeiten. Insbesondere tritt der ethische Gehalt der Kantischen Persönlichkeit und Philosophie mit der ganzen Leuchtkraft, die ihm innewohnt, hervor. Der Begriff der Auto-

nomie, der Begriff der Selbstgesetzlichkeit des Geistes wird als der Mittelpunkt des Kantischen Systems bezeichnet (335), und von ihm aus werden alle einzelnen Problemlösungen aufgefaßt. »Alle Vernunftbestimmung geht zuletzt für Kant in den einen Gedanken der Freiheit auf.« (351). So gelingt es dem Verfasser, das Mannigfaltige aller Bestandteile des Kantischen Denkens einheitlich zusammenzufassen und das System in dem Kern der Persönlichkeit zu verankern. Wir wüßten kein Buch, das gleich geeignet wäre, in die Kantische Philosophie einzuführen. K.

—

Immer deutlicher tritt aus der Diskussion unserer Zeit als das alles Denken im Tiefsten bewegende und erregende Problem das des Lebens oder Erlebens heraus. Von den verschiedensten Seiten her dringt der Gedanke in diesen Mittelpunkt ein, Rationalisten und Empiristen, Kantianer und Phänomenologen nähern sich, jeder in seiner Weise diesem feurigen Zentralgestirn, um das alle Begriffe irgendwie zu kreisen scheinen, von dem sie ihr Licht empfangen, das ihnen die Gesetze ihrer Bewegung vorschreibt. Aber noch ist es nirgends gelungen, auch nur das Problem scharf zu umreissen, die Formel zu finden, die aus einem Gefühlten, Rätselhaften eine faßbare Frage herausgestaltete. Wenn man von vornherein die Welt, die erkannt werden kann, von der Welt, die nur erlebt werden kann, absondert und zwischen beide die Mauer des Erkennnens aufrichtet, das die erlebte Welt irgendwie »verarbeitet«, also umformt, sodaß hier eine ähnliche Verdoppelung eintritt, wie sie durch die Scheidung des Wirklichen als eines an sich und eines für uns Wirklichen angenommen wurde, dann scheint allerdings jede weitere Frage von vornherein abgeschnitten; denn die nur erlebbare Welt ist und bleibt per definitionem dem Erkennen unzugänglich, wenn sie auch nicht mehr als eine nur an sich d. h. nicht für uns seiende, sondern als eine zwar für uns, aber nur für unser Erleben seiende, deshalb eben nicht seiende, sondern nur erlebbare und erlebte Welt verstanden wird. Es liegt jedoch auf der Hand, daß damit das Problem in allzu einfacher Weise aufgefaßt und mit zu geringer Mühe abgeschüttelt wird. Gerade aus der versuchten Beseitigung des Problems ergeben sich eine Fülle neuer Fragen, die nicht überhört werden können. Insbesondere macht es die Gliederung der Wissenschaften in solche, die dem Erleben oder Erlebten ferner, und in solche, die ihm näher stehen, dem Denkenden zur Pflicht, den Sinn dieser Ferne oder Nähe genauer zu bestimmen, und damit tritt das Problem des Erlebens in den Gesichtskreis der Logik und Erkenntnistheorie ein. Derjenige, der von dieser Seite her am tiefsten geschürft und das Ungreifbare am schärfsten durch den Begriff zu begrenzen sich bemüht hat, ist ohne Zweifel Heinrich Rickert. Vielleicht ist er ebendeshalb vielfach mißverstanden worden. Man hat nicht gesehen, ein wie bedeutsames Problem er ans Licht des Denkens zog, als er das Erkennen dem Erleben entgegensetzte, ein Problem, das zwar seit Fichte sozusagen als entdeckt gelten muß, das aber so gut wie unbeachtet geblieben, dessen unvergleichliche Bedeutung nur von wenigen verstanden und gehörig hervorgehoben worden ist. Neben Rickert, der dem Probleme von der Erkenntnistheorie und Wissen-

schaftslehre her beizukommen strebt, stehen diejenigen, die, wie Dilthey und Eucken im Erleben selbst festen Fuß zu fassen und Begriffe zu prägen suchen, die dem Erleben angepaßt, gleichsam aus ihm entsprungen, dennoch vor der logischen Kritik Stand halten sollen. Ein Ausgleich dieser Richtungen ist noch nicht erfolgt. Eine Schrift, die ihn versucht, verdient Aufmerksamkeit, zumal, wenn sie so klare Ausführungen bietet wie die Arbeit von Fritz Neeff über »Kausalität und Originalität« (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1918). Der Verfasser wendet sich gegen die von Rickert vorgenommene Trennung individueller und gesetzlicher Kausalität, von denen die erstere in der »objektiven Wirklichkeit«, die zweite in der Natur der Naturwissenschaft Gültigkeit haben soll; seiner Ansicht nach verdient nur die gesetzliche im strengen Sinne die Bezeichnung Kausalität, weil sie allein das Identische von Ursache und Wirkung hervorhebt, während der Gedanke ursächlicher Verknüpfung verloren gehe, sobald diese Identität fortfalle und an ihrer Stelle nur noch die durch keine rationelle Allgemeinheit mehr ausgezeichnete Notwendigkeit der zeitlichen Folge in der Veränderung verbleibe. Deshalb müsse auch der Versuch scheitern, die individuelle Kausalität zur Grundlage der historischen zu machen, aus der ebenfalls der Gedanke des Gesetzes ausscheidet. Rickert habe jedoch mit Recht für die Geschichte eine Kausalverknüpfung gefordert, die prinzipiell von der naturwissenschaftlichen abzutrennen sei; nur müsse die gesuchte Kategorie so radikal von der Gesetzlichkeit der Aufeinanderfolge unterschieden werden, daß man sich entschließen müsse, in ihr gar keine Form der Kausalität mehr zu erkennen, sondern eine ihr nebengeordnete Form, die zwischen Kausalität und Freiheit die Mitte hält: die Form der Originalität, der Ursprünglichkeit. Das historisch Wirkende sei die Tat, und die Tat habe keine Ursache, sondern einen Ursprung im Handelnden, sie entspringe aus der Freiheit. Hier allein sei der Begriff des Wirkens am Platze, während die kausale Verknüpfung Ursache und Wirkung ohne das »Band« des Wirkens verbunden denke. Obwohl wir die von N. vorgeschlagene Distinktion nicht für die durchaus befriedigende Lösung des Problems halten, sehen wir in ihr doch für die weitere Arbeit an ihm eine wertvolle Anregung, die Berücksichtigung verlangt. K.

Harald Höffding. Humor als Lebensgefühl (Der große Humor). Aus dem Dänischen von Heinrich Göbel. Verlag von Teubner in Leipzig und Berlin 1918.

Von rein psychologischen Ueberlegungen über den Humor als Gesamtgefühl ausgehend, ragt dieses Buch doch in die Philosophie hinein, sofern es Höffding nicht auf die psychologische Zuständlichkeit des »kleinen Humors« ankommt, wie er uns in der Alltäglichkeit des Lebens entgegentritt, sondern um eine besondere Lebenshaltung, um eine Stellungnahme gegenüber dem Leben, die ihr eigentümliches Antlitz durch die Beziehung zu ganz bestimmten Werten erhält. Sehr fein und fruchtbar ist die Unterscheidung zwischen Humor und Ironie, die im Sinne der Romantik als gestaltende Prinzipien des Lebens, als Lebenswerte aufzufassen sind. Der Humor gibt den Ernst unter der Maske des Scherzes, die Ironie den Scherz

unter der Maske der Ernsthaftigkeit. Aber bei dem großen Humor steht hinter der Ernsthaftigkeit doch wieder etwas Mildes und Versöhnendes, wie hinter dem Scherz der Ironie, die Sokrates vertreten, ein ernsthafter sittlicher Wille steht.

Die verschiedenen Formen des Humors ergeben sich aus den verschiedenen Grundrichtungen des Gemütes, sowie aus den Wertungstendenzen, die dahinter stehen. So können wir unterscheiden zwischen einem Humor, der auf sittlicher Größe, auf Wehmut und Sehnsucht, auf Sympathie und auf intellektueller Ueberlegenheit beruht.

Besonders bedeutsam sind dann die Beziehungen, die der Humor mit den absoluten Werten der Religion, Kunst und Philosophie eingehen kann. Da erscheint in der Kunst Shakespeare als der Vertreter des großen Humors und höchst wertvoll in kunstphilosophischer Hinsicht scheinen mir die Ueberlegungen Höffdings zu sein, die darauf ausgehen, die Tragik als die Grenze des Humors zu bestimmen.

R. M.

Georg Simmel. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Verlag von Duncker und Humblot; München und Leipzig 1918.

Der Zentralbegriff dieser Metaphysik, die Philosophie in höchstem Sinne gibt, ist der Begriff des Lebens, von dem aus alle Erscheinungen der Kultur und der Wirklichkeit verstanden werden sollen; das unberührte und kontinuierliche Leben, das niemals durch Begriffe aufgelöst werden kann, und das wir nur verstehen können, indem wir die Arbeit des Begriffes als ungeschehen betrachten. Der Begriff des Unbegreiflichen steht im Mittelpunkt dieser Philosophie, die verwandte Züge mit der Philosophie Heinrich Rickerts und Bergsons aufweist; und insofern handelt es sich um eine Metaphysik des Irrationalen. Was als das Andere erscheint dem Leben gegenüber: das Reich der Begriffe, die Formen der Kultur, die Welt des Transzendenten: das muß doch selber wieder als Gestalt des Lebens angesehen werden, das nun einmal diese Grundstruktur besitzt, ein Begrenztes zu sein, das seine Grenzen immer wieder überschreitet. Die Formen der Kultur sind aus dem Leben hervorgegangen und werden immer wieder vom Leben überflutet, das unaufhörlich schafft und wirkt. Schon in der Schlichtheit der Erlebniswirklichkeit finden sich die Vorformen der Ideen, die später Eigengesetzmäßigkeit gewinnen und gesonderte Welten schaffen, die Eigenbestand und Eigenwirklichkeit besitzen, der gegenüber die Welt des Daseins, der bloßen Realität, die wir so wichtig nehmen und in der unser praktisches Handeln verläuft, keinen angeblichen Vorzug verdient. Und so sind wir nicht nur Bürger zweier Welten, wie Kant vermeinte, sondern entsprechend dem Reichtum unseres Eigenlebens gehören wir sehr verschiedenen Welten an.

Auch der Tod, der dem naiven Bewußtsein als das absolut Andere des Lebens erscheint, gehört in das Leben hinein. Er gibt unserem Leben die eigentümliche Struktur und Daseinsform und sofern seine auflösende Wirkung schon in frühester Kindheit beginnt, ist unser Leben gleichzeitig auch immer ein Sterben. Aber dies Sterben führt nicht zur Vernichtung, sondern es wird dasjenige aufbewahrt, was den eigentümlichen Stil des Persönlichen ausmacht.

Wollen wir dem eigentümlichen Sinn der Individualität gerecht werden, so darf sie nicht, wie das in der Ethik Kants geschieht, erst durch die Beziehung auf ein allgemeines Ich oder auf ein allgemeines Gesetz Würde und Wert erhalten. Jedem individuellen Leben korrespondiert eine Sollensreihe, die bestimmt, was für diese Individualität auf Grund ihres Gesamthabitus und ihrer Gesamtentwicklung das Gute und Richtige ist. Die Handlungen, die ich ausführe, erhalten ihren Wert nicht dadurch, daß sie unter einen allgemeinen Begriff subsumierbar sind, sondern daß sie mit dem individuellen Gesetz übereinstimmen, das für meine Lebenshaltung entscheidend ist.

Die vier Kapitel dieses Buches lauten: Die Transzendenz des Lebens; Die Wendung zur Idee; Tod und Unsterblichkeit; Das individuelle Gesetz.

R. M.

Transzendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie von Hans Cornelius. Verlag von Ernst Reinhard in München. 1916. IV 264 S.

Das Buch ist eine Verdeutlichung der Tatsache, daß die mit jedem philosophischen Standpunkte ursprünglich gegebene Einseitigkeit, sich dann am ehesten der Auflösung nähert, wenn dieser Standpunkt selbst in reiner Konzeption folgerichtig durchgeführt wird. Die Herkunft des Verfassers von den Naturwissenschaften, seine empiristische und positivistische Grundstimmung verleugnen sich auch in dieser »transzendentalen Systematik« nicht; dennoch hat sich ihm seine grundlegende Fragestellung zu einer Form entwickelt, die ihm eine Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie notwendig erscheinen ließ und ihn zur Annahme wenigstens des gereinigten Grundgedankens der Kantischen Methode: Aufsuchung der letztlich bedingenden Formen des Wissens in der Einheit des Erfahrungszusammenhanges — führte.

Diese Einheit des Erfahrungszusammenhanges wird für C. nicht durch irgendwelche vorauszusetzende naturwissenschaftliche Erkenntnisse dargestellt, sondern besteht in dem unmittelbar bekannten, stets irgendwie einheitlichen Erleben des Bewußtseins. Die Untersuchung ist indessen nur insofern eine »psychologische Analyse«, als man diese Psychologie von der »Kausalerklärung realen psychischen Geschehens« (S. 49) freihält, als man »in keiner Weise einen Gegensatz zwischen unserem Ich und irgendwelchen auf dasselbe wirkenden Gegenständen voraussetzt« (S. 46), allgemeiner gesprochen als man »kein Material als letztes gegebenes voraussetzt, das bereits in bestimmte Begriffe gefaßt und nur in dieser Formung dargeboten wäre« (S. 17). Damit ist ein wesentlicher Teil der unter dem Namen Psychologismus bekannten methodischen Verwirrungen bezeichnet und im Prinzipe abgelehnt.

Die Untersuchungen selbst gliedert der Verfasser in zwei Teile. In dem ersten, der »transzendentalen Phänomenologie« handelt es sich um Klarstellung der vorwissenschaftlichen Formungen des unmittelbar Gegebenen und die Führung des Nachweises, daß diese Formen als Bedingungen der Einheit des Bewußtseins von schlechthin allgemeiner Geltung sind. Neben den grundlegenden Begriffen des unmittelbar und mittelbar Gegebnen

selbst und neben den bekannten, der C.'schen Philosophie eigentümlichen Annahmen der »Gestaltqualitäten« und der »symbolischen Funktion« sind es Formen wie Mehrheit, Sukzession, Identität und die für die C.'sche Begriffslehre grundlegende Aehnlichkeit — Funktionen wie Unterscheiden, Erinnern, Vorstellen, Wiedererkennen — Gesetzmäßigkeiten wie Assoziation und Uebung, deren Bedeutung für den Erlebniszusammenhang des Bewußtseins geprüft wird. Zur Prüfung bedient sich C. eines eigentümlichen »Gedankenexperimentes« (S. 25). Um festzustellen, ob eine bestimmte Form den Zusammenhang der Erlebnisse zur Einheit des Ich charakterisiert, mithin transzendentale Tragweite hat, denkt er sich die durch diese Form verknüpften »unmittelbaren Gegenstände« an das Bewußtsein mehrerer Personen verteilt. Zeigt sich dann, daß keine dieser Personen ein Bewußtsein der zu prüfenden Form haben kann, so ist deren grundlegende Beziehung zur Einheit eines Bewußtseins bewiesen. — Dieses Prüfungsverfahren enthält indessen einen Cirkel. Nur dann nämlich, wenn ich bereits voraussetze, was erst bewiesen werden soll, daß die zu prüfende Form, etwa die Sukzession (S. 57 f.), eine Form des bewußten Zusammenhanges der Erlebnisse und nicht etwa selbst ein den anderen Erlebnissen koordiniertes, also selbst zufälliges Erleben ist, kann ich entscheiden, ob das Auseinandertragen des unmittelbar Gegebnen, wie es das Gedankenexperiment fordert, das Bewußtsein der Sukzession zerstört, oder ob nicht etwa eine der Personen, an die ich meine Erlebnisse verteile, mit dem Erlebnis »Sukzession« beschenkt wird. Ueberhaupt ist diese Verteilung an mehrere Personen ja nur ein verkleideter Ausdruck für die Fiktion: ich denke mir den bewußten Zusammenhang des Erlebens aufgehoben. Was dabei herauskommt, kann ich nur wissen, wenn ich schon weiß, in welchen Formen dieser bewußte Zusammenhang sich konstituiert. Weiß ich nun aber bereits, daß Bewußtsein der Sukzession nichts anderes ist als Bewußtsein des einheitlichen Zusammenhanges der Glieder, so lehrt mich das Gedankenexperiment nur, daß die Aufhebung jenes bewußten Zusammenhanges, Sukzession genannt, und seine Ersetzung durch ein fiktives, objektives, unbewußtes Sukzedieren der Erlebnisse eben das Bewußtsein der Sukzession aufhebt — d. h. es lehrt mich gar nichts. — Der Gedankengang des C.'schen Buches bewegt sich nicht nur an dieser Stelle in Diallelen. Es schien mir wichtig, den Beweis dafür wenigstens an dem Punkte anzudeuten, wo die Methode selbst davon mitbetroffen wird.

Der zweite Teil der Untersuchungen ist den höheren begrifflichen Formen gewidmet. Er beginnt mit einer Erörterung des Prinzipes der Identität, das in normativem Sinne als Forderung identischen Festhaltens der Bedeutungen verstanden wird (S. 160). Den Begriff der Wahrheit definiert C. im Anschluß daran als die Erfüllung der durch die Wortbedeutungen erregten Erwartungen (S. 162 ff.). Was die Bedeutungen der Ausdrücke selbst anlangt, so läßt er sie ursprünglich durch »deiktische Bestimmung« gegeben werden, d. h. dadurch, »daß die gemeinsamen Eigentümlichkeiten der Sachen aufgezeigt werden.« (S. 160). — Es folgt als nächster Ab-

schnitt des zweiten Teiles die Urteilslehre, von der ich die aus einem eigentümlichen Zusammenwirken von Daseinsfeststellungen und nominalistischem Festhalten der Wortbedeutungen konstruierte Allgemeingültigkeit der von den empirischen Wissenschaften gefällten Urteile erwähne. Liegt einmal ein gültiges Existenzialurteil vor: es gibt Dinge von der und der Beschaffenheit, so wird, die darin niedergelegte Erkenntnis dadurch zur allgemeingültigen, daß sie als Definition verwendet wird und nunmehr sämtliche Dinge, auf die diese Definition nicht zutrifft, einem anderen Begriffe zugerechnet werden; sie können also der (analytischen) Allgemeingültigkeit jener Definition niemals Abbruch tun. (S. 178. 182. 230 ff.). Allerdings bemerkt C., daß in jenem grundlegenden Existenzialurteil, wenn es seinerseits objektiv sein soll, der Dingbegriff vorausgesetzt ist (S. 179) — und diesem, sowie den damit zusammenhängenden Kategorien: Räumlichkeit, Kausalität, objektive Zeit ist der letzte Abschnitt des zweiten Teiles gewidmet. Dabei wird der Versuch gemacht, mittels der zu fordernden Bedeutungsidentität der Ausdrücke eine Geltung des Dingbegriffes zu konstruieren, die ihn über den rein subjektiven »Erwartungszusammenhang« in eine objektive Region höbe (S. 192) — ohne daß damit freilich der bloß hypothetische Charakter auch dieser kategorialen Setzung beseitigt würde. Zum Schlusse sei noch der Versuch der Lösung des psychophysischen Problemes angedeutet. »Da die Außenwelt in Gesetzmäßigkeiten der sinnlichen Empfindungen besteht«, so ist »die Tatsache, daß die Dinge auf unser Bewußtsein wirken, nichts als die logische Folge der Bestimmung des Begriffes der Dinge« (S. 243). Man sieht, daß man sich in der Nähe des Standpunktes etwa von Machs Analyse der Empfindungen befindet. Aber ganz abgesehen davon, daß jene Identifizierung von »Außenwelt« und »Gesetzmäßigkeiten der sinnlichen Empfindungen« nicht einmal im C.'schen Sinne richtig ist, wäre durch sie nur sozusagen ein gemeinsamer Nenner für die gesamte Ding- und Bewußtseinswelt geschaffen, während sich im Zähler des Bruches die alten Probleme sogleich wieder anmelden.

Es wird aus diesen Andeutungen ersichtlich sein, daß besonders der zweite Teil des Buches sich wieder einer im engeren Sinne empiristischen und nominalistischen Grundanschauung zuwendet. Um indessen die Kritik nicht im bloßen Klassifizieren hängen zu lassen, soll im folgenden der für das C.'sche System fundamentale Begriff der »symbolischen Funktion« einer kurzen sachlichen Betrachtung unterzogen werden. C. führt den Begriff des Symbols folgendermaßen ein: »Jch will allgemein unter einem Symbol einen solchen Gegenstand verstehen, durch dessen Gegebensein uns ein Wissen von einem andern Gegenstand gegeben wird.« (S. 74). Die Frage ist, wie dieser in der Welt der Dinge gewonnene Symbolbegriff sich auf die Welt des unmittelbaren Erlebens überträgt. In dieser Welt macht sich nach C. die Tatsache fühlbar, daß für die Beschreibung des in der Erinnerung vorliegenden Vergangenheitsbewußtseins die Annahme eines »Gedächtnisbildes« als objektiver »Nachwirkung« nicht ausreicht, sondern daß außerdem ein ursprüngliches Bewußtsein des Ver-

gangenheitscharakters mit in Ansatz zu bringen ist. Insofern demzufolge das gegenwärtige Erinnerungserlebnis ein Wissen von vergangenem Erleben in weiter nicht erklärbarer Weise repräsentiert, ist es mit dem ausgestattet, was C. die »symbolische Funktion« nennt (S. 73). Wie ein Gegenstand als symbolisierender uns ein Wissen von dem symbolisierten Gegenstande vermittelt, so das Erinnerungserlebnis das Wissen von einem anderen Erlebnis. So unverfänglich diese Parallelisierung aussieht, so große Schwierigkeiten zeigt sie, wenn man den Unterschied des Symbolisierenden und Symbolisierten auf der Seite des Erlebens festzulegen sucht. Symbolisierend kann ein Erinnerungserlebnis nur sein, insofern es unmittelbar gegeben ist, denn das mittelbare Gegebensein wird von C. ausdrücklich als Gegebenheit durch ein Symbol, mithin als symbolisiertes definiert. Was ist nun das Unmittelbare in der Erinnerung an einen Ton? Aber offenbar nichts anderes als der vorstellungsmäßig vorhandene Ton, Inhalt von gewisser Qualität, Stärke, Klangfarbe. Was soll nun dieses Symbolisierende symbolisieren? Das frühere unmittelbare Erleben des Tones. Wodurch unterscheidet sich dieses rein phänomenal von der Unmittelbarkeit des symbolisierenden Erlebens? Aber nach C. wenigstens durch nichts anderes als durch den Umstand, daß dieses frühere Erleben nicht symbolisierend, nicht auf ein anderes Erlebnis hinweisend ist, sondern nur sich selbst bedeutet, daß in ihm wie C. sagt Wissen vom Erlebnis und Dasein des Erlebnisses dasselbe sind (S. 61). Jeden anderen prinzipiellen Unterschied zwischen »Vorstellungsbestandteilen« und »Eindrucksbestandteilen« hat er ausdrücklich verworfen (S. 64). Rechnet man diese Prämissen zusammen, so ergeben sich merkwürdige Verhältnisse. Es zeigt sich nämlich, daß die symbolische Funktion des Erinnerungserlebnisses darin bestehen muß, daß in ihr ein unmittelbar Gegebenes insofern symbolisierend ist als es sich selbst als ein nicht symbolisierendes symbolisiert. C. bemerkt diese paradoxen Konsequenzen seines Ansatzes nicht, weil er in dem Augenblick, wo er »das frühere Erlebnis des Tones« einführt, aus seiner phänomenalen Fragestellung herausfällt. Ein Gegenstand als Symbol eines »andern« Gegenstandes, ein Gegenstand, der »uns« ein Wissen von einem andern Gegenstande vermittelt — das alles ist auf dem Boden der naiven Gegenüberstellung von Dingwirklichkeit und Bewußtseinswirklichkeit gewachsen. Und dieser Boden wird von C. entgegen seinen eignen ausgesprochenen Absichten in die phänomenale Welt mit hinübergenommen, wenn im Ernste der durch das Erinnerungserlebnis des Tones symbolisierte Gegenstand ein objektiv früheres unmittelbares Erleben des Tones sein soll. Denn dieses frühere Erleben hat außerhalb des in seiner charakteristischen Eigenschaft als Erinnerungserlebnis schlechthin in sich abgeschlossenen phänomenalen Bestandes keinerlei Wirklichkeit. Es ist verdinglicht, wenn ich ihm die Wirklichkeit eines Gegenstandes zuschreibe, der sich zum Erinnerungserlebnis so verhält wie das Symbolisierte zum Symbolisierenden.

Man kann die Schwierigkeit auch noch von einer anderen Seite fassen. Zwischen Symbol und Symbolisiertem in der Dingwelt schafft das Bewußtsein als ein drittes die Verbindung. Kein Symbol ist an sich Symbol, sondern

für ein Bewußtsein. In ihm erst stellt sich das symbolische Verhältnis her und zwar offenbar auf Grund von funktionellen Beziehungen, deren Klärung erst durch die grundlegende Klärung des Verhältnisses von unmittelbar und mittelbar Gegebenem erfolgen kann. Dort also, wo nun diese grundlegende Klärung erfolgen soll, kann ich nicht wieder das Symbolbewußtsein einschieben, weil ich damit gerade das einführe, was ich erst auseinanderlegen will. Nennt man mit C. das Erinnerungserlebnis α, das »entsprechende« unmittelbare Erlebnis a, und sagt nun α ist Symbol für a, so hat man in Wirklichkeit nichts anderes getan als ein Symbolerlebnis, d. h. ein neues Erlebnis vom Typus α eingeführt, innerhalb dessen das Verhältnis von unmittelbarer und mittelbarer Gegebenheit genau so ungeklärt ist, wie wenn ich auf die Hineintragung der Kategorie des Symboles verzichtet hätte.

In dieser Hinsicht kommt die Theorie der symbolischen Funktion darauf hinaus zu sagen, daß das Erinnerungserlebnis eben Erinnerungserlebnis sei; sie gehört zu jenen im Kreise verlaufenden Gedankengängen, die die Lektüre des C.schen Buches so schwierig machen trotz der großen Schlichtheit und Klarheit, die die Ausführungen im einzelnen auszeichnet. Tritt man aber aus diesem Kreise heraus, so verläßt man den Boden des unmittelbaren Gegebenseins; man gerät in die dingliche Region, jene Region, in der sich nun das aufbaut, was oben der im engeren Sinne empiristische Standpunkt C. genannt wurde. Die konsequente Weiterentwicklung seiner Fragestellung müßte ihn darüber hinausführen.

Zu zeigen, daß sein Buch gerade bei dieser Unabgeschlossenheit der Resultate, bei dem Radikalismus seiner Fragestellung außerordentlich mannigfache Anregungen bietet, war die Absicht der vorliegenden Besprechung.

E.

Pädagogisches:

G u s t a v W y n e k e n hat eine Reihe von Aufsätzen und Reden als zweiten Band gleichsam seines Werkes: »Schule und Jugendkultur« gesammelt [1]). Die Grundgedanken seiner Pädagogik, die früher im »Logos« (V, 267) dargestellt und beurteilt worden sind, hat er nicht geändert; aber er zeigt sie in ihrer Anwendung auf bestimmte Gelegenheiten, gleichsam in lebendiger Bewegung. Die einzelnen Beiträge stammen aus den Jahren 1911—1917, es sind z. T. zugleich wichtige Urkunden für die Geschichte der Jugend-Bewegung in den letzten Jahren vor dem Kriege. So vor allem die wirkungsreiche Rede, die Wyneken am Morgen des 12. Oktober 1913 auf dem Ersten Freideutschen Jugendtag hielt. Aus dem Kriege zieht er (1915) zwei Folgerungen für die Schule: Die Jugend, die sich im Kampfe bewährt hat, muß in ihrem Eigenrecht anerkannt werden; das Verhältnis der Schüler (W. denkt stets an die älteren, etwa vom 15. Jahre ab) zu den Lehrern soll kameradschaftlich sein. Und ferner: Die Schule soll sich von allem »Historizismus« radikal abkehren, der Gegenwart und Wirklichkeit kraftvoll zuwenden (87). Das bedeutet mitnichten engen Utilitarismus. Der Sinn der Geschichte ist für Wyneken: Kampf des Geistes um seine Autonomie, er fühlt sich F i c h t e verwandt, den er

[1]) Gustav Wyneken, Der Kampf um die Jugend. Jena (Diederichs) 1919.

in einer schönen Rede feiert. Die große Frage des Sozialismus stellt W. in der Form: »Wie ist Kultur ohne Ausbeutung möglich? oder besser vielleicht: Wie läßt sich aus der Kultur heraus die Ausbeutung vermeiden? ja: Wie kann Kultur zur Wurzel der Zivilisation werden?« (S. 153). Auch macht er darauf aufmerksam, daß die akademische Jugend unter dem Einfluß der neuen Theorie der Geschichte (Windelband, Rickert) sich großenteils vom Marxismus abgewandt hat (144). Man sieht, daß Wyneken bei allem Radikalismus doch die dialektische Natur seiner Forderungen durchschaut. Jugend will auf sich selbst stehen, neu beginnen, Kultur fordert Tradition, Jugendkultur ist also Synthese einer großen Antinomie (165). Fichte fehlt die eine Seite dieser Antinomie — »den Gedanken der Jugend hat er nicht gedacht«. Hier muß er aus Nietzsche ergänzt werden — und so kann die große geforderte Synthese auch als die von Fichte und Nietzsche bezeichnet werden (241). — In Wahrheit kommt bei Wyneken doch die »Tradition« überall zu kurz, der Eigenwert der Sprache wird nicht gesehen, ebensowenig der Wert historischen Verstehens. In entschiedenem Gegensatze zu dieser unhistorischen, ja antihistorischen Denkweise steht Hermann Nohl[2]). Als Schüler Diltheys deutet er die Strömungen der Gegenwart von den Grundrichtungen her, die er in der ganzen Geschichte der Pädagogik, miteinander kämpfend oder in Ausgleichs-Versuchen versöhnt vorfindet. Er unterscheidet eine realistische Richtung, die zum tätigen Leben bildet, eine humanistische, die das contemplative sich zum Ziele setzt, eine soziale, deren leitender Wert die Liebe ist. Auch das Verhältnis des erwachsenen Geschlechts zum heranwachsenden verfolgt er in seinen Wandlungen. Nohl ist durch jüngere Freunde mit der Jugend-Bewegung verbunden, er lebt in den Kämpfen der Zeit, aber er sucht durch geschichtliches Verstehen sich über sie zu erheben. Manchmal fühlt man die Gefahr, der Dilthey erlegen ist, beim Neben-Einander-Stellen geschichtlicher Typen sich zu beruhigen. Aber vielleicht ist Nohl innerlich weiter, als in diesen — immerhin zufällig zusammengestellten — Aufsätzen sich zeigt. Jedenfalls darf man von ihm ein tieferes Verständnis der meist so geistlos dargestellten Geschichte der Pädagogik erhoffen.

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

Aus Friedrich Jodl's Nachlaß hat Wilhelm Boerner eine »Allgemeine Ethik« herausgegeben (Stuttgart, Cotta 1918). Jodl ist, wie jeder Leser seiner »Geschichte der Ethik« weiß, Utilitarier etwa im Stile John Stuart Mill's. Diesem Denker ähnelt er auch darin, daß ihn edle und tapfere Gesinnung, Blick für die Wirklichkeit, einfach-klare und dabei warme Darstellung mehr auszeichnen als Tiefe des Schauens oder Unerbittlichkeit des Denkens. Die größte Schwierigkeit jeder utilitarisch-hedonistischen Ethik, die Verbindung des Gesamtwohls mit dem Einzelwohl, bleibt auch bei Jodl ungelöst; wie er gar die Forderung »Mittelpunkt und Regel seines Lebens nicht in der Welt außer uns zu haben, sondern in der Welt in uns« (S. 53) aus seinen Prinzipien gewinnen will, ist unerfindlich. Man hat hier wie öfter das Gefühl,

[2]) Pädagogische und politische Aufsätze. Jena (Diederichs) 1919.

daß Jodls ethisches Bewußtsein weit bedeutender, ja sogar philosophischer war als seine Theorie. Er will sich (S. 84) im Kreise der Natur bewegen »aus welchem kein Entrinnen ist — wenigstens für den, welcher die Pfade des Dualismus unbedingt vermeidet«. Aber mit Hilfe eines doppelten Naturbegriffes bekämpft er dann doch den konsequenten Naturalismus und betont (z. B. S. 377), daß der sittliche Fortschritt kein Werk bloßer Naturgesetze ist. Sittliches Urteil setzt eben eine Wertschichtung, eine Dualität voraus — und dieser Dualismus ist durch keinen Machtspruch fortzuschaffen; man hat nur die Wahl, ihn als Letztes stehen zu lassen oder seine dialektische oder religiöse Ueberwindung zu versuchen. Man kann also vielleicht auf seinem Pfade zum Monismus fortschreiten, aber sicher nicht »seine Pfade unbedingt vermeiden.«

Jodl ist entschiedener Gegner der Kirchen, besonders der katholischen; seine Rede wird kräftig, wo er Vernunft und Wissenschaft gegen ihre Verächter verteidigt. Merkwürdig ist, wie stark die politisch-ethischen Probleme zurücktreten; wo solche Fragen berührt werden, zeigt sich Jodl als Liberaler und als Gegner des Sozialismus.

Der Entwicklungsgedanke wird wesentlich dazu benutzt, die Ursachen aufzudecken, durch die das Sittliche in der Menschheit hervorgebracht wurde. Dadurch soll nachgewiesen werden, daß Sittlichkeit ein notwendiges Gewächs der sozialen und individuellen Entwicklung ist, und dieser Nachweis soll die ethische Skepsis widerlegen. Ganz gewiß ist das möglich gegen Leute, die das Sittengesetz für ein »Hirngespenst müßiger Köpfe oder eine Erfindung raffinierter Menschheitsbetrüger« halten (161), aber wer grundsätzlich die verpflichtende Kraft der Entwicklung leugnet, wird so kaum zu widerlegen sein.

Uebrigens wird man ungerecht gegen Jodl's Werk, wenn man gerade die großen Entscheidungen nachprüft. Sein Vorzug liegt in der wohlbedachten Erörterung des Einzelnen; hier wird auch der Gegner von ihm lernen können, zumal er sich bemüht, die Gegengründe gegen seine Ansicht zu widerlegen. Auch zum Nachdenken darüber, wie sehr der redliche Denker oft gezwungen ist, anzuerkennen, was seiner Theorie widerstreitet, was er nur künstlich mit ihr vereinbaren kann, regt er an, wie auch umgekehrt dazu, nachzuprüfen, welche Rolle nun doch dem Wohlfahrtsprinzip wie dem des Fortschritts in der Ethik zukommt. So werden wir dem Herausgeber für seine Arbeit danken müssen, handelt es sich doch hier nicht um ein Verwerten von formlosen Nachlaßmassen, sondern um das in langer Lehrtätigkeit durchgeformte Ergebnis einer Lebensarbeit.

Jonas Cohn (Freiburg i. Br.).

Seit Sir John Austin 1832 zuerst über »general jurisprudence or the philosophy of positive law« schrieb, haben jenseits und diesseits der Nordsee die Versuche nicht aufgehört, eine »Allgemeine Rechtslehre« zu schaffen. Es handelte sich bei ihr nicht wie bei dem älteren Naturrecht um das gerechte Recht, sondern um das Recht schlechthin, darum, das zu finden, was jedes Recht, auch das ungerechte, an Begriffen und Sätzen enthält oder voraussetzt. Man hat dieses Ziel, das man an Stelle der (damals für überwunden gehaltenen) rechtsphilosophischen Betrachtung zu setzen hoffte,

teils auf dem Weg des Empirismus zu erreichen gesucht, teils auf dem des Rationalismus, doch stets vergeblich, und kein Kant erschien der Rechtslehre, um mit dem Nachweis der Aussichtslosigkeit dieser Wege zugleich einen dritten, besseren zu weisen. Was der Neu- oder vielmehr Scheinkantianer Stammler 1911 in seiner »Theorie der Rechtswissenschaft« geleistet hat, hat diesmal selbst seinen Anhängern nicht genügen können.

So durfte es eine gewisse Spannung erregen, als kurz vor dem Kriege Adolf Reinach das alte Ziel auf neuen, jenseits jener Gegensätze der Schulen verlaufenden Pfaden zu erklimmen versuchte; daß ihm sein eignes Werk mit der Allgemeinen Rechtslehre »nichts zu tun« zu haben scheint, beruht darauf, daß er diesen Ausdruck nur im Sinne empiristischer Verallgemeinerung des positiven Rechts verwendet (S. 155 f.). Jene für die Allgemeine Rechtslehre neuen Pfade sind die der Phänomenologie im Sinne Husserls: im I. Bande seines »Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung« (wie auch als Sonderdruck) ist seines Schülers Reinach Werk über »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes« 1913 erschienen, und in der Frankfurter Zeitung vom 6. 12. 17 hat Husserl ihm Worte uneingeschränkter Zustimmung nachgerufen, die Schrift »in jeder Hinsicht meisterhaft« preisend. Auch dadurch unterscheidet sich die von redlichstem Erkenntnisdrang getriebene und an feinen wie tiefen Bemerkungen reiche Arbeit von ihren Vorgängern, daß der juristisch und philosophisch gleich geschulte ehemalige Göttinger Privatdozent ein völlig klares Bewußtsein um die Art des eignen Verfahrens besaß. Dieses Verfahren besteht in jener von der Schule Husserls geforderten, aber nicht erlernbar gelehrten »Ideation« oder »Wesensschauung«.

Es muß und darf hier dahingestellt bleiben, welchen Wert dies Verfahren — das ja den gedanklichen Reichtum der phänomenologischen Schule bei weitem nicht erschöpft — für die Erkenntnis überhaupt besitzt. Die mit seiner Hilfe von Reinach aufgefundenen »Wesensgesetzlichkeiten«, seine »unmittelbar einsichtigen und notwendigen Wesenszusammenhänge« (S. 18), seine »mit absoluter Evidenz« »erschauten« Sätze (S. 18), bedeuten jedenfalls in keinem Sinne eine Bereicherung unserer Erkenntnis der Rechtswelt. »In den Sätzen der apriorichen Rechtslehre« behauptet Reinach (S. 154), »haben wir synthetische Urteile a priori im Sinne Kants zu sehen, nicht anders wie in den Sätzen der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft«. In Wahrheit wiederholt sich hier die alte Zwickmühle: seine Sätze sind entweder a priori, dann aber analytisch; oder synthetisch, dann aber nicht notwendig, und also auch nicht apriorisch.

Rein analytisch ist z. B. gleich der erste, als besonders beweiskräftig angeführte Satz: »Ein Anspruch auf eine bestimmte Leistung erlischt in dem Augenblicke, da die Leistung geschehen ist. Das ist kein Satz, den wir aus vielen oder allen bisher beobachteten Erfahrungsfällen genommen haben könnten, sondern es ist ein Gesetz, welches allgemein und notwendig im Wesen des Anspruchs als solchem gründet. Es ist ein apriorischer Satz im Sinne Kants und zugleich ein synthetischer. Denn »im Begriffe« des Anspruchs ist davon, daß er unter bestimmten Umständen erlischt, in keinem

möglichen Sinne etwas »enthalten«. Das Gegenteil unseres Satzes wäre zwar gewiß falsch, aber einen logischen Widerspruch würde es nicht implizieren« (S. 10). Hätte Reinach sich um eine Bestimmung seines Hauptbegriffs »Anspruch« bemüht, so hätte er den letzten Satz wohl mit geringerer Zuversicht ausgesprochen. Jedenfalls ergibt die Verwendung, die er von diesem Begriffe macht, daß er ihn im Sinne des deutschen bürgerlichen Gesetzbuchs gebraucht, der zugleich dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entspricht, also als »das Recht, von einem andern ein Tun oder ein Unterlassen zu verlangen« (§ 194). Aber im Begriff des Verlangens und mittelbar also in dem des Anspruchs liegt doch, daß man seinen Gegenstand nicht hat; eine »geschehene Leistung« aber hat man, und so ist der für den Rechtskundigen freilich nach mancherlei Wenn und Aber schreiende Satz vom Erlöschen des Anspruchs durch Leistung analytisch. In die andere Klasse dagegen gehören angeblich synthetische Sätze a priori wie die, daß nur Personen Inhaber von Rechten sein können, daß der Anspruch nicht ohne weiteres übertragen werden kann, daß der Anspruch nur im Adressaten des Versprechens entstehen kann, daß niemand das Eigentum an einer Sache verschaffen kann, die ihm nicht gehört, usw. Man meint zunächst, der Philosoph Reinach habe völlig vergessen, was der Jurist einst gelernt: nämlich, daß das neuere Recht, und besonders das unsre, in allen Punkten anders bestimmt. Aber im Gegenteil: Reinach führt dies selbst mit größter Bestimmtheit aus (S. 117). So tadelt er also nach naturrechtlichem Muster das BGB, daß es gewagt habe, von jenen »Wesensgesetzlichkeiten« abzuweichen? Im Gegenteil: er tadelt die »ontologistische Abhängigkeit« der alten Römer, die an jenen Seinsgesetzen, wie bekannt, so lange festgehalten haben (S. 145 ff.). Keinesfalls dürfen also diese Ausführungen Reinachs auf eine Stufe gestellt werden mit jenen seit Iherings Angriffen (im Geist des römischen Rechts 4, § 59) berüchtigten Stellen des einst maßgeblichen Puchta, der dieselben Neuerungen gegenüber dem römischen Recht als »Willkühr« und »monströs« verworfen hatte und in seinen »Vorlesungen über das heutige (!) römische Recht« (2 § 273) von der altrömischen Unmöglichkeit der unmittelbaren Stellvertretung noch 1848 schreiben konnte: »Ebenso müssen wir (!) diesen Grundsatz festhalten, obwohl unser (!) Recht sonst der Repräsentation geneigter ist als das römische.« Reinach zeigt vielmehr mit großem Scharfsinn, daß es sich hierbei nicht etwa um einen »Widerspruch« zwischen apriorischer Rechtslehre und positivem Rechte handelt, sondern um »Abweichungen« dieser »Sollensbestimmungen« von jenen »Seinsgesetzen«; diese »Abweichungen« sollen so wenig etwas gegen die Seinsgesetze beweisen, daß diese die Sollensbestimmungen des positiven Rechts überhaupt erst »möglich und verständlich machen« (womit Reinach — S. 133 — selber seine apriorische Rechtslehre als Allgemeine Rechtslehre in unserem Sinne hinstellt).

Dann aber werden wir erst recht wissen wollen, warum in aller Welt wir diese »Seinsgesetze« gelten lassen sollen. Daß wir sie auf Treu und Glauben annehmen, oder in ihnen »Denknotwendigkeit« finden, verlangt er selber nicht. Alles Vertrauen setzt er vielmehr darauf, daß sie als »letzte

Wesensintuitionen« durch »reine phänomenologische Analyse« »erarbeitet« werden (S. 155). Aber die Blicke, die er uns in jene geheimnisvolle Werkstätte der »Wesensschauung« tun läßt, sind für den ungeweihten Leser nicht sehr ermutigend. So »erschaut« er es S. 89 als »ausgeschlossen, daß ein Anspruch, ohne Mitwirkung des Gegners, von dem Inhaber allein an einen Dritten übertragen werden kann« und begründet dies damit, daß nur der Träger der Verbindlichkeit selbst, also der Schuldner, ihr eine neue Richtung geben könnte, während der Gläubiger, der Inhaber des Anspruchs, nur über diesen, nicht uber die fremde Verbindlichkeit »Macht besitzt«. Auf S. 39 aber läßt er es a priori im Wesen des Anspruchs liegen, daß er durch Verzicht des Inhabers erlischt. Hier geht also die »Macht« des Gläubigers soweit, daß die Verbindlichkeit nicht nur geändert, sondern aufgehoben wird. Und so ist es überall: ich wenigstens vermag in jenen apriorischen Sätzen Reinachs, soweit sie synthetisch sind, nichts zu finden als willkürliche Behauptungen willkürlich begründet, allenfalls gestützt durch ein ungeschultes Rechtsgefühl, dem das Einfache auch immer das Einleuchtende ist, und das Uebersichtliche das »Einsichtige«. Das Gemälde dieser »apriorischen Rechtslehre« erinnert an die Schöpfungen der Kubisten: »die erste Forderung des Kubismus«, sagt einer seiner Wortführer, »ist die Ordnung der Dinge, und zwar nicht natürlicher Dinge, sondern abstrakter Dinge. Er fühlt den Raum als ein Zusammengesetztes von Linien, Raumeinheiten, quadratischen und kubischen Gleichungen und Gewichtsverhältnissen.« Und ein anderer: »er will die »einfachsten bildnerischen Symbole des Raumes — den Würfel, das Parallelepipedon, die pyramidalen Formen, auch die Kugel.« In der Tat könnte ein phänomenologisch geschulter Kubist behaupten, er habe als »Wesen« der menschlichen Gestalt »erschaut«, daß sie aus einer Kugel, dem sog. Kopf, einem Parallepipedon, dem Rumpf, und fünf Zylindern, dem Hals und den Gliedmaßen bestehe, und dann achselzuckend feststellen, daß die Wirklichkeit von diesem »Seinsgesetz« »abweicht«. Aber sollen wir wirklich Philosophie unter die »freien Künste« rechnen?

Dies sei jedoch nicht das letzte Wort, mit dem wir von dem Buche Abschied nehmen wollen. Wenigstens einen jener tiefen Gedanken, an denen die bisher wirkungslos gebliebene Schrift so reich ist, wollen wir hier hervorziehen und ihn wie einen Palmenzweig niederlegen auf dem Grabe des im Kampfe für sein Vaterland gefallenen jungen Denkers. »Es erwächst«, sagt er auf S. 9/10, »ein Anspruch auf der einen, eine Verbindlichkeit auf der andern Seite. Was sind das für merkwürdige Gebilde? Sie sind gewiß nicht n i c h t s. Wie könnte man ein Nichts aufheben durch Verzicht oder durch Widerruf oder durch Erfüllung? Aber sie lassen sich auch unter keine der Kategorien bringen, die uns sonst geläufig sind. Sie sind nichts Physisches oder gar Physikalisches; das ist sicher. Eher möchte man versucht sein, sie als etwas Psychisches zu bezeichnen, als Erlebnisse dessen, welcher den Anspruch oder die Verbindlichkeit hat. Aber können ein Anspruch oder eine Verbindlichkeit nicht jahrelang unverändert dauern? Gibt es derartige Erlebnisse? Und weiter: Sind Ansprüche und Verbindlichkeiten nicht auch dann da,

wenn das Subjekt keine Erlebnisse hat oder zu haben braucht, im Schlafe oder in tiefer Ohnmacht? Man hat neuerdings begonnen, neben dem Physischen und Psychischen die Eigenart ideeller Gegenstände wieder anzuerkennen. Aber das Wesentliche dieser Gegenstände, der Zahlen, Begriffe, Sätze u. dgl. ist ihre Außerzeitlichkeit. Ansprüche und Verbindlichkeiten dagegen entstehen, dauern eine bestimmte Zeitlang, und verschwinden dann wieder. So scheinen sie denn zeitliche Gegenstände einer ganz besonderen, bisher nicht beachteten Art zu sein.« Das letzte ist freilich zuviel gesagt, es finden sich ähnliche Gedanken u. a. bei Thon, Zitelmann, Schuppe, Simmel, Lask und besonders in des Reichsgerichtsrats Erich Brodmann bedeutender Arbeit »Vom Stoffe des Rechts und seiner Struktur« (1897). Aber sie alle verweisen jene Sinngebilde entweder in den Bereich der geistigen Wirklichkeit oder den des Wertes, sind also im Psychologismus oder in der Zweiweltenlehre stecken geblieben. Richtungen, die beide schon deshalb nicht befriedigen können, weil sie so wenig wie die Rechte die Gebilde der Mathematik unterbringen können. Vor beiden Sackgassen ist Reinach bewahrt geblieben dank seinem phänomenologischen Ausgangspunkt, der freilich weder nötig war, um den Weg ins Freie zu finden, noch ausreichend, um ihn bis ans Ende zu gehen. Reinach hat die Tragweite seines Gedankens nicht erkannt, vor allem nicht erkannt, daß die Sätze des objektiven Rechtes selber zu diesen zeitlichen aber unwirklichen »Sinngebilden«, wie man sie nennen könnte, gehört: so konnte er S. 161 gegen das Naturrecht — ganz psychologistisch — einwenden, daß gewisse rechtliche Zusammenhänge noch kein »Recht« sind, da sie nie »ins Bewußtsein getreten« zu sein brauchen. Zu Ende geführt, hätte diese Betrachtung zu der Entdeckung einer weiten Welt des »Sinnes« geführt, die gleichberechtigt neben die beiden Welten der Wirklichkeit und des Wertes tritt und ebenso zeitlose Gebilde, z. B. die Zahlen, umfaßt, wie zeitliche, u. a. das Recht. Die Welt des Rechtes jedenfalls läßt sich nur auf dieser dreifaltigen Erkenntnislehre aufbauen — mehr davon demnächst.

Hermann Kantorowicz.

Bei der Redaktion des Logos sind im Laufe der Zeit u. a. folgende Bücher eingegangen, deren Besprechung vorbehalten bleibt:

Baerwald, Zur Psychologie der Vorstellungstypen. Leipzig, Joh. Ambr. Barth. 1916. 444 S.

Bauch, Immanuel Kant. Berlin, G. J. Göschensche Verlagshdlg. 1917. 475 S.

— Geschichte der Philosophie. V. Immanuel Kant. Berlin, G. J. Göschensche Verlagshdlg. 1916. 209 S.

Bauer, Ueber Intention, Reine Absicht u. Wahrhaftigkeit. Halle a. S., Max Niemeyer, 1916. 93 S.

Baumgarten, Erziehungsaufgaben des neuen Deutschland. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 213 S.

— Politik und Moral. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. 149 S.

Becher, Naturphilosophie. Leipzig, B. G. Teubner. 1914. 427 S.

Buber, Vom Geist des Judentums. Leipzig, Wolff Verlag. 1916. 192 S.

Burckhardt, Carl Chr. Schriften und

Vorträge. Kassel, Helbing u. Lichtenhahn. 1917. 340 S.

Cassirer, Freiheit und Form. Berlin, Bruno Cassirer. 1917. 574 S.

Chatzis, Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1914. XCVI u. 56 S.

Clay, Het Begrip der Natuurwet. Leiden, Buchhdlg. vorm. E. J. Brill. 1915. 390 S.

Cornelius, Transcendentale Systematik. München, Ernst Reinhardt. 1916. 264 S.

Croce, Zur Theorie u. Geschichte der Historiographie. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 270 S.

Dieterich, Kants Begriff des Ganzen. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 154 S.

Dürr, Von der Bildung der Begriffsinhalte. Zürich, v. Rascher u. Co. 1916. 56 S.

Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren u. neuesten Scholastik. Freiburg i. B., Herder. 1918. 32 S.

Einhorn, Xenophanes. Wien, Braumüller. 1917. 100 S.

— Der Kampf um einen Gegenstand der Philosophie. Wien, Braumüller. 1916. 75 S.

Emge, Das Grunddogma im rechtsphilosophischen Relativismus. Berlin, Dr. Walther Rotschild. 1916. 66 S.

Eucken, R., Mensch und Welt. Leipzig, Quelle u. Mayer. 1918. 457 S.

Ettinger-Reichmann, Die Immanenzphilosophie. Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht. 1916. 219 S.

Falkenberg, Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1916. 74 S.

Flemming, Willenslehre als Erkenntnisweg. Berlin, Leonh. Simion Nf. 1917. 76 S.

Freytag, Untersuchungen zu einer Wissenschaft v. Sittlichen. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 202 S.

Friedrich, Bedeutung der Psychologie. Hannover, Hellwing. 1915. 152 S.

Frischeisen-Köhler, Grundzüge der Philosophie 1. Teil. Leipzig, Felix Meiner. 1915. 210 S.

— Grundzüge der Philosopie 2. u. 3. Teil. Leipzig, Felix Meiner. 1917. 341 S.

Geyser, Ueber Wahrheit und Evidenz. Freiburg i. B., Herder. 1918. 97 S.

Grau, Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 242 S.

Häberlin, Ueber das Gewissen. Basel, Spittlers Nachflg. 1915. 78 S.

Hagemann, Logik und Noetik. Freiburg i. B., Herder. 1915. 293 S.

Hasse, Die Philosophie Raoul Richters. Leipzig, Meiner. 1914. 57 S.

— Marsilius Ficinus. Ueber die Liebe. Leipzig, Meiner. 1915. 259 S.

Heidegger, Die Kategorien- u. Bedeutungslehre des Duns Soctus. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. 245 S.

Herbertz, Prolegomena zu einer realist. Logik. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 221 S.

Heyde, Grundlegung der Wertlehre. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1916. 159 S.

Hochstetter, Das Beschreiben. Halle a. S. Niemeyer. 1916. 89 S.

Höfler, Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre. Leipzig, Meiner. 1914. 568 S.

Hönigswald, Grundlagen der Pädagogik. München, Reinhardt. 1918. 110 S.

— Philos. Motive im neuzeitl. Humanismus. Breslau, Trewendt u. Granier. 1918. 55 S.

Husserl, Jahrbuch der Philosophie. Halle a. S., Niemeyer. 1916. 542 S.

Jodl, Vom Lebenswege, Band 1 u. 2. Stuttgart (Berlin), J. G. Cottasche Buchhdlg. Nf. 1916. 1917. 553 u. 707 Seiten.

— Allgemeine Ethik. Stuttgart, Cotta. 1918. 417 S.

Joël, Burckhardt als Geschichtsphilosoph. Basel, Helbing u. Lichtenhahn. 1918. 159 S.

Jonquière, Immanuel Kant. Bern, A. Franke. 1917. 300 S.

Kaftan, Philosophie des Protestantismus, II. Bd. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 412 S.

Kallen, William James and Bergson. University of Chicago. 248 S.

Kants Werke, 11. Bd. (Ergänzgsbd.). Cassirer, E. Kants Leben und Lehre. Berlin, B. Cassirer. 1918. 448 S.

Kehr, Bewußtseinsproblem. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. 144 S.

v. Kries, Logik. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1916. 732 S.

Krüger, Ueber Entwicklungspsychologie. Leipzig, Wilh. Engelmann. 1915. 232 S.

Külpe, Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Hirzel. 1918. 432 S.

Kuznitzky, G., Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein. Breslau, Trewendt u. Granier. 1919. 151 S.

Kynast, Das Problem der Phänomenologie. Breslau, Trewendt u. Granier. 1917. 91 S.

Lazarus, Das Leben der Seele. Dümmlers Verlagsbuchhdlg. 1917. 415 S.

Liebert, Das Problem der Geltung. Berlin, Reuther u. Reichardt. 1914. 262 S.

Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre. München, Reinhardt. 1918. 382 S.

Mandeville, Bienenfabel. München, G. Müller. 1914. 400 S.

Marck, Deutsche Staatsgesinnung. München, C. H. Becksche Verlagsbuchhdlg. 1916. 72 S.

— Kant und Hegel. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 91 S.

— Imperialismus und Pazifismus als Weltanschauung. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1918. 56 S.

Marcus, Kants Weltgebäude. München, E. Reinhardt. 1917. 265 S.

Marty, Gesammelte Schriften, 1. Bd. 1. Abtlg. Halle a. S., Max Niemeyer. 1916. 238 S.

— Gesammelte Schriften, I. Bd. 2. Abtlg. Halle a. S., Max Niemeyer. 1916. 321 S.

— Raum und Zeit. Halle a. S., Max Niemeyer. 1916. 261 S.

Meckauer, Der Intuitionismus und seine Elemente bei Bergson. Leipzig, Felix Meiner. 1917. 160 S.

Mehlis, G., Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Berlin, Julius Springer. 1915. 722 S.

— Gestalten des Krieges. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 73 S.

— Einführung in ein System der Religionsphilosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 135 S.

— Probleme der Ethik. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1918. 104 S.

Meinong, Ueber emotionale Präsentation. Wien, Alfred Hölder. 1917. 181 S.

Merton, Gedanken über Grundprobleme der Erkenntnistheorie. München, R. Piper u. Co. 1916. 80 S.

Merz, Zur Erkenntnistheorie über Raum und Zahl. Chur, Schulersche Buchhdlg. 1917. 48 S.

Messer, Geschichte der Philosophie vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1917. 150 S.

— Philosophie der Gegenwart. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1916. 140 S.

— Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter. 3. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1918. 150 S.

— Geschichte der Philosophie v. Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhdts. 3. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1918. 156 S.

— Ethik. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1918. 132 S.

— Die Hauptrichtungen der Philosophie. München, E. Reinhardt. 1916. 23 S.

Meyer, Nietzsches Zukunftsmenschheit. Berlin, Leonh. Simion Nf. 1916. 78 S.

Moog, Fichte über den Krieg. Darmstadt, Falken-Verlag. 1917. 48 S.

— Kants Ansichten über Krieg und Frieden. Darmstadt, Falken-Verlag. 1917. 122 S.

Morel, Essai sur l'introversion mystique. Genève, Librairie Kundig. 1918. 338 S.

Münsterberg, Grundzüge der Psychologie.

Leipzig, Johann Ambros. Barth. 1918. 564 S.
Müller, Spekulation und Mystik in der Heilkunde. München, Lindauersche Univbuchhdlg. 1914. 39 S.
Müller-Eisert, Rechtswissenschaft und Kulturwissenschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 44 S.
Münch, Kultur und Recht. Leipzig, Felix Meiner. 1918. 63 S.
Mulert, Schleiermacher, Relig.gesch. Volksbücher IV. Reihe, 28./29. Heft. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1918. 64 S.
Muthesius, Deutsche Erziehung. Union Deutsche Verlagsgesellschaft. 1917. 68 S.
Natorp, Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. Marburg, Elwertsche Verlagsbuchhdlg. 30 S.
Neeff, F., Gesetz und Geschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917. 45 S.
— Kausalität und Originalität. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1918. 52 S.
Nelson, Vorlesungen über Grundlagen der Ethik. Leipzig, Veit u. Comp. 1917. 710 S.
— Rechtswissenschaft ohne Recht. Leipzig, Veit u. Comp. 1917. 251 S.
Novicovo, Der Krieg und seine angeblichen Wohltaten. Zürich, Orell u. Füßli. 1915. 128 S.
Opitz, Mein philosophisches Vermächtnis an das Volk der Denker. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1915. 64 S.
Otto, Das Heilige. Breslau, Trewendt u. Granier. 1917. 192 S.
Paleikat, Die Quellen der akadem. Skepsis. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhdlg. 1916. 55 S.
Panwitz, Die Krisis der europäischen Kultur. Nürnberg, Hans Carl. 1917. 261 S.
Picard, Das Ende des Impressionismus. München, R. Piper u. Co. 1916. 76 S.
Platter, Einleitung in die Psychologie. Leipzig, Voigtländers Verlag. 1914. 191 S.
Pleßner, H., Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang. Heidelberg, C. Winter. 1918. 140 S.
Rehmke, Logik oder Philosophie. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1918. 577 S.
Reininger, Das psycho-physische Problem. Leipzig, Wilh. Braumüller. 1916. 308 S.
Rickert, Zur Lehre von der Definition, 2. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 91 S.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 163 S.
— Wilhelm Windelband. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 44 S.
— Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915. 456 S.
Roetsch, Der ästhetische Wert des Komischen und das Wesen des Humors. Bern, Francke. 1915. 116 S.
Scheler, Max Abhandlungen und Aufsätze I/II. Leipzig, Verlag der Weißen Bücher. 1915. 367 u. 411 S.
Schaxel, Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie. Jena, G. Fischer. 1919. 221 S.
Scholz, H., Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin, Reuther u. Reichard. 1916. 364 u. 27 S.
Simmel, G., Grundfragen der Soziologie. G. J. Göschen. 1917. 103 S.
— Der Konflikt der modernen Kultur. Leipzig, Duncker u. Humblot. 1918. 48 S.
— Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München, Duncker u. Humblot 1917. 72 S.
Stammler, G., Worte an eine Schar. Heidelberg, H. Chr. Schöll. 1914. 77 S.
— Haus Kühlerberg. Heidelberg, H. Chr. Schöll. 1915. 29 S.
Stenzel, J., Studien z. Entwicklung der platonischen Dialektik. Breslau, Trewendt u. Granier. 1917. 148 S.
Stern, W., Die Psychologie und der Personalismus. Leipzig, J. A. Barth. 1917. 54 S.
— Vorgedanken zur Weltanschauung. Leipzig, J. A. Barth. 1915. 74 S.

Stern, W., Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig, J. A. Barth. 1918. 270 S.

Vierkandt, A., Machtverhältnis u. Machtmoral. Berlin, Reuther u. Reichard. 1916. 64 S.

— Staat u. Gesellschaft in der Gegenwart. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1916. 162 S.

Wilcocks, B. W., Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie des Geistes. Halle a. S., M. Niemeyer. 1917. 84 S.

Windelband, W., Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Berlin, Reuther u. Reichard. 1916. 68 S.

Wulff, O., Prinzipienlehre der bildenden Kunst. Stuttgart, F. Enke. 1917. 138 S.

